LE MYTHE DE PLATON, DE ZARATHOUSTRA ET DES CHALDÉENS

MNEMOSYNE
BIBLIOTHECA CLASSICA BATAVA

COLLEGERUNT

B. A. VAN GRONINGEN A. G. ROOS J. H. WASZINK

BIBLIOTHECAE AB ACTIS FUIT FASCICULOSQUE
EDENDOS CURAVIT J. H. WASZINK, WITTE SINGEL 91 LEIDEN

SUPPLEMENTUM TERTIUM

W. J. W. Koster, Le Mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens

LUGDUNI BATAVORUM E. J. BRILL 1951

LE MYTHE DE PLATON, DE ZARATHOUSTRA ET DES CHALDÉENS

ÉTUDE CRITIQUE SUR LES RELATIONS INTELLECTUELLES ENTRE PLATON ET L'ORIENT

PAR

W. J. W. KOSTER
Professeur à l'Université de Groningue

LUGDUNI BATAVORUM E. J. BRILL 1951

Copyright 1951 *by E. J. Brill, Leiden, Netherlands*
All rights reserved, including the right to translate or to reproduce this book or parts thereof in any form

Printed in the Netherlands

AVANT-PROPOS

La crise où se trouve la civilisation occidentale a amené beaucoup d'entre nous à se demander si la pensée européenne, fondée sur celle des Grecs et des Romains, n'en est pas arrivée à un point, où les sources qui l'ont fécondée depuis sa première éclosion, commencent à tarir. C'est à ce sentiment qu'on peut attribuer en dernière analyse, non seulement, chez une partie considérable du grand public, une mésestime quasi instinctive des humanités classiques, mais aussi, chez les savants eux-mêmes qui s'occupent de l'antiquité grecque et latine, une certaine tendance à éliminer de leur champ d'études tout ce qui est au centre de la pensée antique, au profit des époques et des ambiances où cette pensée se confond avec celle d'autres peuples et d'autres civilisations.

En particulier, les mystères et les doctrines théologiques de l'Orient — mot vague et impressionnant — les intéressent parfois plus que l'Olympe et l'Académie. Bien plus, on s'est demandé si Platon lui-même, dont la philosophie peut être considérée comme un des piliers de soutien du dôme majestueux de la pensée occidentale, n'a pas été un adepte des prêtres de l'Iran et de la Babylonie. Plusieurs savants d'une grande autorité ont donné une réponse affirmative à cette question; les écrits d'un Reitzenstein et d'un Bidez ont beaucoup contribué à confirmer la conviction de ceux qui prétendent que les doctrines de Platon ont été influencées à un degré considérable par celles de l'Orient.

Cependant, le dernier mot n'a pas été dit sur cette question d'un intérêt vital pour l'étude de l'antiquité aussi bien que pour ceux qui s'intéressent aux fondements de notre civilisation. Dans le livre que je présente au public, j'ai examiné les principaux arguments allégués en faveur de la thèse orientalisante. J'espère que le lecteur me pardonnera les citations, parfois assez étendues, des ouvrages auxquels il fallait me référer constamment; la complexité des questions qui se posent m'imposait cette méthode.

Enfin, je tiens à remercier ici de son aimable assistance M. P. Charlot, maître de conférences à l'Université de Groningue, qui a bien voulu reviser le manuscrit pour en éliminer barbarismes et

solécismes; sans son secours efficace, je n'aurais pas osé faire imprimer un livre écrit dans une des langues les plus belles et les plus difficiles qui soient.

Groningue Janvier 1949

NOTE ADDITIONNELLE

Par suite des difficultés de l'après-guerre, je n'ai pu consulter à temps la thèse de doctorat de Jula Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, publiée à Stuttgart en 1945, dont le titre même m'était inconnu lorsque j'écrivais mon livre. Pendant le laps de temps assez considérable qui à précédé l'impression de mon livre, j'ai eu l'occasion de lire l'ouvrage de Mlle Kerschensteiner, dont la tendance est identique à celle de mon étude. Le lecteur désireux de se faire une opinion sur la question importante dont il s'agit, profitera sans aucun doute de cette coïncidence fortuite en comparant les raisonnements qui ont conduit deux auteurs indépendamment l'un de l'autre à la même conclusion. Sur plusieurs points, l'exposé de Mlle Kerschensteiner supplée au mien, et inversement; quant au livre de Mlle K., j'appelle surtout l'attention sur l'exposé de la question des influences orientales avant et après Platon, sur les pages 161-179, qui traitent des idées iranniennes rattachées au mythe des métaux dans la *République* (414 B suivv.), et sur l'abondante bibliographie de la fin du volume.

Groningue Juin 1951

TABLE DES MATIÈRES

I. Aperçu historique 1
II. Le Phèdre; les doctrines astrales 4
III. Zoroastre, les Mages et les Chaldéens 21
IV. Eudoxe; De Hebdomadibus 25
V. Le Banquet 32
VI. Le Théétète 36
VII. Le Politique 39
VIII. Le Timée 48
IX. Les Lois 59
X. La République 66
XI. Conclusions générales 82
Index 85

I. APERÇU HISTORIQUE

> On a récemment insisté — peut-être avec quelque exagération parfois — sur cette introduction d'idées chaldéennes et mazdéennes dans l'ancienne Académie (Bidez et Cumont, *Les Mages Hellénisés* I, p. 13).
>
> So wird man annehmen dürfen, dass Zarathustra wie Plato ganz selbständig dastehen (Von Wesendonk, *Das Weltbild der Iranier*, p. 64).

Dans les vingt-cinq dernières années, l'opinion s'est répandue que Platon aurait connu les doctrines de l'Orient, aussi bien celles de l'Iran que celles de Babylone, et qu'il en aurait subi l'influence pendant une partie de sa vie. Pour prouver cette thèse, plusieurs savants d'un grand renom dans le domaine de la philologie et de l'histoire des religions se sont appliqués à déceler les traces de cette influence dans les écrits de Platon. Les précurseurs de ces orientalisants ont été W. Jaeger[1]) et K. Kerényi[1]); ensuite, E. Reitzenstein[2]) et J. Bidez[3]) ont élaboré cette thèse par des études approfondies, tandis que Bidez et F. Cumont ont réuni et commenté les textes qui se rapportent aux traditions grecques concernant Zoroastre et les autres Mages[4]).

---

1) Jaeger a traité cette thèse incidemment dans son *Aristoteles*, Berlin 1923, et Kerényi en examinant le *Phèdre* de ce point de vue, dans un article de l'*Archiv für Religionswissenschaft*, 22, 1923-24, dont le titre *Astrologia Platonica* annonce clairement l'intention de l'auteur; cet article sera désigné par *Astrol. Plat.*

2) Dans une conférence au titre également significatif *Plato und Zarathustra* dans *Vorträge der Bibliothek Warburg*, 1924-1925, Leipzig et Berlin 1927, et dans une étude plus détaillée, écrite en collaboration avec l'orientaliste H.H. Schaeder dans les *Studien zum Antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, *Studien der Bibliothek Warburg VII*, Leipzig et Berlin 1926, que nous désignerons par *Vorträge* et par *Studien*.

3) *Platon, Eudoxe de Cnide et l'Orient*, *Bulletins de l'Académie Royale de Belgique*, Classe des Lettres etc., 1933, que nous désignerons par *Platon, Eudoxe*; *Les couleurs des planètes dans le mythe d'Er au livre X de la République de Platon*, *ibid.* 1935 (désigné par *Les Couleurs*); récemment, les études de Bidez sur ce sujet ont été réunies et développées dans un livre paru après la mort de l'auteur, intitulé *Eos, ou Platon et l'Orient*, Bruxelles 1945 (désigné par *Eos*).

4) J. Bidez et F. Cumont, *Les Mages hellénisés I* (*Introduction*) et II (*Les Textes*), Paris 1938, désigné par: Bidez-Cumont, *Les Mages*.

Sur ces entrefaites, J. Geffcken, dans un article paru trois ans après le livre fondamental de Reitzenstein [1]), avait renchéri sur les hypothèses de celui-ci en faisant entrer en scène non seulement la Babylonie et l'Iran, mais aussi l'Égypte. D'autre part, il s'était montré plus circonspect que son devancier, en faisant sa part à la pensée platonicienne là ou il ne s'agit pas de mythes, mais de conceptions philosophiques.

Les influences orientales, que Platon aurait subies, se révèleraient pour une bonne part sous forme de traces que certaines doctrines astrales auraient laissées dans son œuvre; parmi les spécialistes assez rares, qui font autorité dans le domaine de l'astrologie antique, quelques-uns ont accepté les résultats des études que je viens de mentionner [2]).

Ainsi, tout porte à croire qu'une *communis opinio* est en train de se former, selon laquelle Platon aurait étudié non pas incidemment, mais d'une manière approfondie et intensive les doctrines des prêtres babyloniens et iraniens, dont il se serait approprié certains idées essentielles. Pourtant, cette interprétation de la philosophie de Platon ne peut être considérée que sous l'aspect d'une théorie plus on moins vraisemblable, dont l'exactitude n'est pas à l'abri du doute. Chez moi, ce doute a toujours existé; il a été renforcé par un article de E. R. Dodds paru récemment [3]), dans lequel les principaux arguments sont résumés et critiqués sommairement et dont la conclusion est: *not proven.* Apparemment sans connaître l'article de Dodds, A. J. Festugière a publié deux ans plus tard une étude pénétrante bien qu'incomplète consacrée aux théories de Bidez et aux problèmes qu'elles ont soulevés. Quoique Festugière accepte avec quelque réserve des influences babyloniennes et iraniennes sur certains points de la mythologie platonicienne (mais non sur sa philosophie), il n'y attache qu'un intérêt secondaire; en général, son point de vue ne s'accorde pas avec celui de Reitzenstein et

---

1) J. Geffcken, *Platon und der Orient, Neue Jahrbücher,* 5, 1929, p. 517-528. On trouvera une analyse judicieuse de l'article de Geffcken dans celui de Festugière mentionné plus bas (p. 3, n. 1), p. 6 sq.

2) Dans le manuel bien connu de Boll et Bezold *Sternglaube und Sterndeutung,* dont la quatrième édition a été revue par W. Gundel (Leipzig et Berlin 1931), on trouve aux pages 91-95 un résumé des études de plusieurs savants, qui auraient prouvé l'influence exercée sur Platon par des doctrines astrales de provenance orientale; ce résumé ne repose pas sur un examen critique et systématique des études mentionnées. Ce livre sera désigné par *Boll-Bezold.*

3) *Plato and the Irrational, Journal of Hellenic Studies,* 45, 1945, p. 16-25.

des autres orientalisants convaincus. Avant tout, il démontre que les idées maîtresses qui dominent les mythes n'appartiennent qu'à Platon lui-même [1]).

D'un autre côté, je vis qu'un Orientaliste bien connu, O. G. von Wesendonk, niait que des pensées iraniennes eussent influencé les Grecs de la période classique en général et Platon en particulier [2]). C'est pourquoi je me suis proposé de soumettre à un examen critique les études des principaux défenseurs de la thèse orientalisante, en commençant par celle de Kerényi, qui a été le premier à poser la question et à l'étudier par une investigation détaillée [3]).

---

1) *Platon et l'Orient, Revue de Philologie,* 21, 1947, p. 5-45.

2) *Das Weltbild der Iranier,* München 1933, p. 166-172; *Vermag daher die Annahme näherer Prüfung nicht standzuhalten, dass auf Platon iranische Lehrmeinungen eingewirkt haben* etc., p. 171. Je désigne ce livre par *Weltbild.*

3) Il va sans dire que je ne m'occuperai pas des ouvrages dont les auteurs se proposent d'indiquer les analogies qui existent entre la philosophie de Platon et des doctrines étrangères, sans qu'il soit question d'influences mutuelles. Les études de cette nature-là sont parfois très instructives, comme le prouve la comparaison établie avec la philosophie indienne dans le livre de H. Groot, *Plato en zijn betekenis voor onze tijd,* Amsterdam 1947.

II. LE PHÈDRE; LES DOCTRINES ASTRALES

Dans la partie bien connue du *Phèdre*, où les raisonnements de Socrate sur l'amour aboutissent à des spéculations profondes sur l'essence de l'âme humaine (246E-247C), Platon décrit, dans une image mythique célèbre, la course des dieux sur leurs chars ailés à travers l'espace cosmique; Zeus les conduit, les autres dieux et les démons le suivent dans un cortège formé de onze escadrons. D'après plusieurs savants, cette image aurait un fond astral; en la créant, Platon aurait pensé aux douze signes du zodiaque [1]). Pourtant, dans la description de cette course des dieux aucun détail ne trahit l'intention que l'on prête à Platon; au contraire, la route que Platon fait suivre par les dieux n'est pas en accord avec le mouvement régulier et uniforme des constellations. D'abord, les dieux parcourent dans plusieurs directions l'espace situé au-dessous du ciel [2]); ensuite ils quittent cet espace et viennent se placer au-dessus de la voûte céleste [3]); là, ils restent, jusqu'à ce que le ciel ait accompli sa révolution et soit revenu à son point de départ [4]); enfin, ils se rendent de nouveau dans l'espace situé au-dessous du ciel et ils retournent à leur domicile [5]). Seule parmi les dieux et déesses, Hestia est restée à la maison [6]).

Quant au nombre de douze, rien ne nous oblige de le mettre en rapport avec celui des signes du zodiaque; il vient directement du

---

1) On trouve un aperçu de cette théorie dans l'article *Zwölfgötter*, *Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie* de Roscher, VI, col. 823-825, écrit par Weinreich.

2) Πολλαὶ μὲν οὖν καὶ μακάριαι θέαι τε καὶ διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ, 247 A.

3) Ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ, 247 C.

4) Ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορὰ εἰς ταὐτὸν περιενέγκῃ, 247 D.

5) Δῦσα (scil. θεοῦ διάνοια) εἴσω τοῦ οὐρανοῦ οἴκαδ' ἦλθεν, 247 E.

6) Μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη, 247 A. — A la rigueur, on peut expliquer cette circonstance sans faire appel à des théories cosmologiques; en sa qualité de gardienne du foyer, Hestia doit rester à la maison pour entretenir le feu pendant l'absence des habitants. Cependant, Platon fait ressortir cette circonstance avec tant de force, qu'on a supposé à bon droit qu'il se réfère à une théorie cosmologique, non pas orientale, mais pythagoricienne, selon laquelle Ἑστία représente le feu central et le centre du cosmos (Philolaüs, *Fragm. d. Vors.* A 16 D.-K.); mais Platon peut avoir pensé aussi à l'identification de Ἑστία avec la Terre qu'ont connue les tragiques (Sophocle, fr. 615 Pearson, du *Triptolème*; Euripide, fr. 944 N².). Euripide aurait emprunté cette identification à Anaxagore; cf. fr. A 20 C D.-K.

nombre des douze dieux olympiens, dont le groupe s'est formé de très bonne heure en Ionie [1]; à Athènes, Pisistrate le Jeune leur avait déjà élevé un autel [2]. Dans les *Lois*, où Platon mentionne les douze dieux en plusieurs endroits (745B, 828B-D, 848D), le nombre de douze n'est pas non plus en relation avec le zodiaque; ici, il est mis en rapport avec le nombre des mois [3].

En général, en spéculant sur ce nombre, qui joue un rôle considérable dans les *Lois*, il faut se garder de chercher à tout propos une connexion avec des théories astrales. Le nombre de douze doit son importance en premier lieu au système duodécimal ou sexagésimal, qui a été répandu, à côté du système décimal, un peu partout dans le monde et a laissé beaucoup de traces, en Grèce aussi bien que chez nous [4]. Aussi, n'y a-t-il aucune raison de faire appel avec Kerényi [5] au système des *tutelae* mentionné par Manilius et appliqué dans les calendriers rustiques des Romains [6]. Pour prouver l'identification des dieux du *Phèdre* et des *tutelae* romains, proposée auparavant par Ahrens (*De duodecim deis Platonis*, p. 7 sqq.), Kerényi se réfère aux noms de ceux-là parmi les douze dieux que Platon désigne par leur nom propre (Zeus, Arès, Héra et Apollon [7]); selon lui, ses noms concordent avec la série des dieux des mois de Manilius et des calendriers rustiques. Platon n'aurait pas choisi arbitrairement les noms, mais il aurait désigné le premier dieu de chaque triade de cette liste; donc, il aurait connu cette liste [8].

---

1) V., par exemple, Von Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, 1931, I p. 329.

2) Thucydide VI 54.

3) *Lois* 828 C.

4) Nous laissons de côté la question de savoir s'il s'agit d'une influence directe du système sexagésimal des Sumériens et des Babyloniens. Ces façons de compter, basées sur le nombre six, la somme la plus petite de nombres trouvée en comptant (1 + 2 + 3) ou encore les doigts + la main, se trouvent aussi chez plusieurs peuples primitifs sans aucun rapport avec la culture de la Mésopotamie; cf. le résumé de la question dans l'article *Zwölfgötter* de Weinreich dans Roscher, déjà cité, col. 765-767; on trouvera un exemple instructif du cas mentionné en dernieur lieu, dans la manière de compter des Indiens Bahairí du Brésil, décrite dans Birket-Smith, *Geschichte der Kultur*, Zürich 1946, p. 447.

5) *Astrol. Plat.* p. 248-250.

6) Dans ce système, on ajoute à chaque mois et à chaque signe du zodiaque un des douze dieux comme dieu tutélaire (*tutela*). — La théorie de Kerényi est considérée comme prouvée dans l'article de Weinreich dans Roscher mentionné plus haut.

7) *Phèdre* 252C-253B. Il est à remarquer que Kerényi passe sous silence Hestia, mentionnée pourtant par Platon.

8) D'après *Lois* 767C, Platon veut faire commencer l'année par le solstice d'été; par conséquent, la liste des noms et des signes du zodiaque correspondants

Cependant, ce raisonnement n'est vrai que partiellement; dans la quatrième triade, Platon aurait dû mentionner Aphrodite au lieu d'Apollon, tandis qu'il aurait dû passer sous silence Hestia, qui n'est pas la *tutela* du premier mois d'une triade. D'autre part, on peut expliquer aisément le choix des dieux nommés par Platon sans avoir recours à des listes déterminées d'avance par une théorie quelconque. Le nom du dieu suprême et celui de son épouse se seront présentés d'eux-mêmes à son esprit; nous avons déjà remarqué la cause de la mention de Hestia [1]). Platon aura nommé Apollon à cause de l'importance particulière que ce dieu avait non seulement pour les Grecs en général, mais aussi pour lui-même [2]). La choix d'Arès nous étonne de prime abord; mais, en relisant le texte, nous constatons que ce dieu est le conducteur d'une catégorie d'amants bien définie, dont le caractère est en accord avec celui de leur dieu [3]); il ne faut pas perdre de vue le point de départ du mythe qui sert à expliquer l'essence de l'âme en la rattachant au séjour des dieux au-dessous et au-dessus de la voûte céleste, c.à.d. la manière dont l'ἐραστής se comporte à l'égard de l'ἐρώμενος.

Quand on se rend compte de toutes ces circonstances, il ne reste aucun argument qui puisse nous contraindre à supposer que Platon aurait connu la série des *tutelae* des Romains; l'hypothèse inverse, que la doctrine des *tutelae* aurait été influencée par le mythe du *Phèdre*, n'est pas à écarter, mais elle dépasserait le cadre de cette étude.

Les autres preuves apportées par Kerényi pour démontrer sa thèse se rapportent aux doctrines astrales de l'Orient en général; parmi ces arguments, la provenance des *Monats- und Zodiakusgötter* [4]) et des dieux décans de la *Tabula Bianchini*, et la fonction

---

se serait, pour Platon, présentée de la façon suivante (les noms mentionnés par Platon sont soulignés): 1) J u p i t e r (Lion) juillet; 2) Cérès (Vierge) août; 3) Vulcain (Balance) septembre; 4) M a r s (Scorpion) octobre; 5) Diane (Sagittaire) novembre; 6) V e s t a (Capricorne) décembre; 7) J u n o n (Verseau) janvier; 8) Neptune (Poissons) février; 9) Minerve (Bélier) mars; 10) Vénus (Taureau) avril; 11) A p o l l o n (Gémeaux) mai; 12) Mercure (Cancer) juin (cf. Weinreich *in* Roscher, col. 825 sqq.) — La question se pose de savoir, s'il est permis de se servir des remarques que Platon a faites dans les *Lois* pour expliquer le passage du Phèdre, écrit à une époque antérieure de sa vie; mais, pour le moment, nous acceptons cette référence comme valable.

1) V. p. 4, n. 6.

2) V., par exemple, la *République* 427 B C.

3) Ce sont les φονικοὶ καὶ ἕτοιμοι καθιερεύειν αὑτούς τε καὶ τὰ παιδικά, 252 C.

4) Kerényi, *op. cit.* p. 250; cet assemblage de notions disparates me semble bien arbitraire et décevant.

de *deus ex machina* attribuée à Eudoxe et au Chaldéen qui aurait été un disciple de Platon, seront discutées plus loin [1]). Ici, je me bornerai à l'examen de deux autres arguments d'un caractère spécial[2]).

D'abord Kerényi fait appel à la ressemblance existant entre la désignation des dieux conducteurs du *Phèdre* par le mot ἄρχοντες et un terme astrologique bien connu, et entre la représentation du cortège des dieux comme une armée [3]) et les représentations orientales des légions célestes des esprits stellaires ou des corps célestes eux-mêmes [4]). Cette ressemblance ne me paraît pas très importante, parce qu'il s'agit de termes et de représentations d'un caractère peu spécifique; la ressemblance peut s'expliquer parfaitement par le hasard. En outre, on ne peut tirer parti de cette analogie que lorsque on prend pour point de départ l'hypothèse que Platon aurait mis en rapport les dieux de son mythe avec les étoiles ou les puissances astrales; or, nous avons vu qu'une interprétation impartiale du passage dont il s'agit nous dispense de recourir à cette hypothèse. Enfin, ceux qui n'osent pas mettre sur le compte de Platon l'invention des locutions ἄρχοντες et στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων — locutions qui se présentent pourtant assez naturellement, surtout si l'on ne pense pas aux astres —, trouveront des exemples probants dans la poésie grecque [5]).

---

1) V. p. 14 sq., surtout la note 1 à la page 15, et p. 16.

2) V. aussi Weinreich (*l.c.* col. 824), qui, nous l'avons déjà dit, accepte la théorie de Kerényi. Von Wilamowitz qualifiait dans son *Platon* (I², 1920, p. 464) l'identification des étoiles avec les dieux du culte ancestral d'*ein verhängnisvoller Irrtum*; mais, dans *Der Glaube der Hellenen* de 1931 il accepte l'identification des douze dieux et des dieux des mois du calendrier rustique; cependant, il ne fait aucune mention d'influences astrales ou orientales (I p. 330).

3) στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων, 246 E.

4) *Op. cit.* p. 251.

5) Le mot στρατιά ou στρατός est employé plusieurs fois par Pindare, sans qu'il soit question de gens armés (στρατῷ ἀμφικτιόνων *Pyth.* 10,8; Ἑλλανίδα στρατιάν = les Grecs rassemblés à Delphes, *Pyth.* 11,50). Au commencement de l'*Agamemnon*, Éschyle désigne les étoiles par ἄστρων ὁμήγυρις (vs. 4) et certaines constellations par λαμπροὶ δυνάσται (vs. 6; ce vers est mentionné par Dodds, *op. cit.* p. 25). Dans les vers d'Ovide, *Mét.* II 114 suiv.: *stellae, quarum agmina cogit / Lucifer, et caeli statione novissimus exit*, on ne cherchera pas, à ce que je pense, d'influences orientales. — J'espère que les arguments que je viens de faire valoir amèneront M. Festugière à reconsidérer sa position lorsqu'il écrit à la page 26 de son article de la *Revue de Philologie*: *les mots qui décrivent le cortège divin annoncent déjà le langage technique de l'astrologie postérieure.* Il est fort possible que la terminologie des astrologues grecs ait été influencée par le passage célèbre du *Phèdre*, que les commentateurs de basse époque ont interprété dans un sens astrologique (Hermias, p. 136, 10 sqq. Couvreur, cité par M. Festugière à la même page). Mais cela ne signifie pas que Platon lui-même

En second lieu, Kerényi veut expliquer la configuration de la voûte céleste dans le *Phèdre* (247 B C) en la comparant avec la description de l'exode des dieux dans la *Paix* d'Aristophane (surtout avec le κύτταρος du ciel mentionné au vers 199 [1])), et avec une représentation du cosmos chez Cosmas Indicopleustes, dont il donne une reproduction schématique empruntée au livre de Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* II, p. 623 [2]). Cependant, l'analogie est trop superficielle pour qu'elle puisse démontrer l'existence d'un rapport quelconque entre ces représentations [3]). D'ailleurs, le passage d'Aristophane plaide plutôt contre la thèse de Kerényi, car il peut servir à exclure les influences orientales sur la pensée de Platon, ou du moins à les réduire à des influences lointaines et indirectes. Quant à l'image du cosmos de Cosmas, marchand et plus tard moine byzantin du temps de Justinien, je n'ose pas trancher la question, de savoir s'il est permis de rattacher sa représentation du monde à celles des Babyloniens anciens, dont proviendrait à son tour celle de Platon; mais, quant à la comparaison directe entre Cosmas et le *Phèdre*, une divergence capitale saute aux yeux; à la différence de celui de Cosmas, le cosmos de Platon présente une voûte céleste tournante; en outre, l'interprétation du passage de Platon donnée par Kerényi est inexacte et décevante.

Pour Kerényi en effet, l'image du monde qui aurait été à la base de la description qu'en donne Platon, aurait comporté une ὑπερουράνιος ἀψίς au lieu du ὑπερουράνιος τόπος du *Phèdre*; dans le plan circulaire formé par la coupe du ciel sphérique, plan divisé en deux parties par une corde horizontale située au-dessus du centre, la

---

fasse allusion à l'astrologie, comme le veut M. Festugière, qui cite en l'approuvant la remarque de L. Robin à l'égard du *Phèdre* (dans son édition, p. 48, n. 1): *on se sent ici en pleine astrologie*; il ne cite pas les mots qui suivent cette remarque de Robin: *notre caractère dépend de l'astre d'où provient notre âme.* Quand il s'agit du *Timée*, M. Festugière se montre plus circonspect (p. 29), et, dans cette partie de son article, il restreint considérablement le rôle de l'astrologie même dans le *Phèdre*: *Platon semble bien admettre une certaine action des astres sur les conditions externes de la vie humaine: il exclut délibérément toute influence contraignante sur l'âme même* (p. 33). Enfin, par rapport au passage des *Lois*, 904B, il écrit ces mots: *Il n'y a point de marge, dans ce système, pour une influence directe des planètes sur la conduite de l'homme* (p. 34).

1) Ὑπ' αὐτὸν ἀτεχνῶς τοὐρανοῦ τὸν κύτταρον; cette „calotte du ciel"(Willems) serait identique à la ὑπερουράνιος ἀψίς, qui aurait été à la base du ὑπερουράνιος τόπος de Platon et dont nous allons parler.

2) *Op. cit.* p. 254.

3) C'est aussi l'opinion de Bidez, *Eos* p. 174, n. 22: „Mais ces constructions sont d'une grande fragilité".

ὑπερουράνιος ἁψίς est délimitée par le segment supérieur, la ὑπουράνιος ἁψίς, mentionnée par Platon, est circonscrite par le segment inférieur, beaucoup plus grand que l'autre. Platon aurait modifié cette image par la substitution d'un τόπος à une ἁψίς, et il aurait laissé le monde ouvert en haut.

D'abord, cette représentation repose sur la traduction de ἁψίς par „voûte"; or, dans la langue de l'époque classique, le mot n'a pas cette signification, mais il désigne la jante d'une roue, ensuite la roue entière, enfin au sens figuré un arc [1]). Puis, il est assez invraisemblable que Platon, recherchant partout la forme idéale, ait tronqué de telle manière le οὐρανός et l'ait privé de sa sphéricité parfaite.

Pour se former une image aussi exacte que possible de la cosmographie du *Phèdre*, il faut se rendre compte du fait que la ὑπουράνιος ἁψίς est un arc qui se trouve au-dessous du ciel, et non pas une partie de l'arc ou de la voûte céleste. L'antithèse posée par Kerényi ὑπουράνιος ἁψίς: ὑπερουράνιος ἁψίς ne peut avoir aucun autre sens que celui d'un arc au-dessous du ciel opposé à un arc qui se trouve au-dessus du ciel. Pour trouver une analogie de l'arc infra-céleste de Platon, on peut recourir à la cosmographie des présocratiques; Anaximandre identifiait le soleil avec une roue immense, τὴν ἁψῖδα ἔχοντα κοίλην (fr. A 21 D.-K.); c'est par cette analogie qu'on tâchait de se former une image concrète des corps célestes évoluant autour d'un axe imaginaire. Il est également possible que l'idée de la ὑπουράνιος ἁψίς ait été suggérée à Platon par le phénomène de la Voie Lactée, comme le voulait W. H. Thompson [2]).

D'ailleurs, la question des influences que Platon aurait subies,

---

1) Chez Euripide, *Ion* 88, où Ion désigne le soleil par τὴν ἡμερίαν ἁψῖδα, la traduction correcte est également „roue"; v. le commentaire de A. S. Owen, *Euripides, Ion*, Oxford 1939.

2) Dans son commentaire sur le Phèdre (*The Phaedrus of Plato*, Londres 1868). On y trouve une explication excellente de ce passage aussi fameux que difficile à comprendre; seulement, en traduisant *the arch which supports the vault of heaven*, il introduit dans la description de Platon un élément qui ne s'y trouve pas. La leçon ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον ἁψῖδα suppose en tout cas qu'il existe un espace libre entre la voûte du ciel et la ἁψίς. D'ailleurs, le texte de ce passage est incertain; on lit ἐπὶ τὴν ἐπούρανιον, ὑπουράνιον ou οὐράνιον ἁψῖδα, et ὑπὸ τὴν ὑπουράνιον ἁψῖδα, pour ne mentionner que les variantes les plus importantes; ainsi, toutes les explications n'ont qu'une valeur approximative. En tout cas, la traduction de Robin dans son édition de 1933 (Paris, les Belles Lettres), qui lit ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον ἁψῖδα et traduit „la voûte qui surplombe le ciel", est erronée.

ne me paraît pas aussi importante qu'elle semble l'être à beaucoup d'interprètes modernes; sans doute, la ὑπουράνιος ἀψίς et le ὑπερουράνιος τόπος sont nés en premier lieu de la puissante imagination de Platon lui-même. On peut supposer sans témérité que Platon, en composant le *Phèdre*, a voulu transporter dans le domaine céleste l'antithèse entre la terre défectueuse et inférieure, que nous habitons, et la terre véritable et parfaite, située en haut, qu'évoque le *Phédon* (108 E-111 C). Comme, dans le *Phédon*, la dépression profonde, dans laquelle nous vivons, présente une image imparfaite ou fausse de la nature de la terre véritable, qui se trouve à des hauteurs incommensurables au-dessus du sol de la terre habitée par nous, ainsi, dans le *Phèdre*, la justice, la tempérance et la science véritables et immuables se trouvent dans l'espace supra-céleste. Dans le *Phédon*, l'imagination de Platon n'ose pas encore admettre que nous puissions contempler de nos yeux la terre véritable; la supposition qu'en devenant ailé on puisse parvenir là-haut, n'est qu'une hypothèse [1]); dans le *Phèdre*, il s'agit d'une réalité, car l'âme deviendra réellement ailée sous l'influence de l'Amour; elle pourra s'élever jusqu'à la voûte céleste et passer la tête par dessus cette voûte [2]). Dans les deux cas, Platon se sert de la même manière de représenter cette action, qu'il assimile à une émersion au-dessus d'une surface d'eau, dans le *Phédon* dans la comparaison avec l'habitant du sol sous-marin (109 C) et avec les poissons venant à la surface (109 E), dans le *Phèdre* en désignant les âmes qui ne peuvent pas suivre jusqu'au bout les conducteurs divins par l'adjectif ὑποβρύχιαι (248 E). Dans les deux cas, Platon se base sur une vision du monde comme sphérique; dans le *Phédon*, c'est la terre sphérique, qui se trouve de tous côtés à une distance égale du ciel (108 E-109 A), dans le *Phèdre*, c'est le ciel sphérique [3]), dont, d'après une interprétation vraisemblable de la fonction de Hestia [4]), le Feu Central forme le centre.

Ainsi, rien ne nous empêche de considérer la cosmographie du *Phèdre* comme une continuation de celle du *Phédon*, où, à cause du changement de point de vue de Platon et du développement de la doctrine des Idées, la terre transcendante a fait place aux

1) Εἴ τις . . . . πτηνὸς γενόμενος ἀνάπτοιτο, *Phédon* 109 E.

2) Ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἔξω τόπον τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφάλην, *Phèdre* 248 A; comp. ἀνακύψας, ἀνακύψαντα, *Phédon* 109 D et E.

3) La sphéricité est impliquée dans la remarque que la contemplation du ὑπερουράνιος τόπος dure, ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορὰ εἰς ταὐτὸν περιενέγκῃ (247 D).

4) V. p. 4, n. 6.

choses célestes transcendantes, la nature véritable de la matière à l'essence véritable des vertus [1]).

La conclusion des considérations développées dans les pages précédentes ne peut être que défavorable à la thèse de Kerényi; le seul rapport qu'on puisse constater avec des théories cosmologiques, autres que celles de Platon lui-même, c.à.d. la mention de Hestia, n'a rien à faire avec les spéculations des prêtres de l'Orient.

A cause de ce que nous venons de démontrer, il est *a priori* fort improbable qu'il existe une relation quelconque entre le mythe du *Phèdre* et l'astrologie proprement dite; en supposant une relation de ce genre, on pense naturellement aux Χαλδαῖοι, qui étaient considérés, dans l'Antiquité postérieure, comme les astrologues par excellence, si bien que ce terme n'était plus une indication ethnique, mais un synonyme d'astrologues. Le passage du *Phèdre*, qui a amené plusieurs savants à croire que Platon se serait inspiré de croyances astrologiques, se trouve à la page 252 C, où Platon, après avoir disserté sur l'influence de l'Amour, qui fait croître les ailes de l'âme et la met à même de s'élever avec le cortège des âmes divines, parle de la relation qui existe entre plusieurs dieux et leurs disciples parmi les hommes, et observe que chacun s'efforce d'organiser sa vie en accord avec le caractère du dieu qui le conduit [2]). Ceux qui sont persuadés que le mythe du *Phèdre* a un fond astral, n'hésiteront pas à reconnaître ici la croyance des astrologues, que le cours de la vie est déterminé d'avance par les planètes et les étoiles fixes.

1) Dans une conférence publiée par le *Jaarbericht* no. 7 (1940) de l'association *Ex Oriente Lux*, intitulée *Oostersche Invloeden op Grieksche Wijsbegeerte*, p. 349, C. W. Vollgraff, en se référant au mythe du *Phèdre*, expose la thèse suivante: la doctrine des Idées, impliquant la croyance à l'existence objective des Idées, serait née, chez Platon, sous l'impulsion d'une conception du monde déjà existante, qui serait apparentée à celle des Sumériens; auparavant, il aurait admis des conceptions abstraites du bien, du beau etc. Cependant, la notion que les Idées ne sont pas des abstractions, mais des choses existantes est inséparable de la doctrine des Idées dès son origine; cette théorie des Idées ou des Formes, qui sont „des réalités universelles, permanentes, intelligibles" (Robin, *Platon*, Paris 1935, p. 142), remonte à plus haut que le *Phèdre*. Dans le *Cratyle*, Platon parle d'abord de la navette en soi (389 A B), et ce n'est qu'à la fin du dialogue qu'il mentionne le beau et le bien en soi (439 C); nous avons vu que le monde idéal du *Phédon* est bien plus proche du monde réel que le ὑπερουράνιος τόπος du *Phèdre*. Pour prouver la thèse de Vollgraff, il faudrait démontrer d'abord qu'en écrivant le *Cratyle* et le *Phédon*, Platon aurait déjà été influencé profondément par les doctrines orientales; cette preuve me paraît bien difficile à fournir; du moins, à ma connaissance, aucun des orientalisants ne s'y est hasardé.

2) καὶ οὕτω καθ' ἕκαστον θεόν, οὗ ἕκαστος ἦν χορευτής, ἐκεῖνον τιμῶν τε καὶ μιμούμενος εἰς τὸ δυνατὸν ζῇ, 252 D.

Pourtant, il y a une différence fondamentale entre cette croyance et celle dont témoigne la remarque incidente de Platon. Platon ne croit point à une espèce de préformation du sort de l'individu déterminé d'avance avec une nécessité inexorable; chez lui, l'effort personnel constitue un facteur actif, à côté de circonstances accidentelles, à l'égard desquelles l'âme est impuissante; selon Platon, il est au pouvoir de l'âme de se joindre à son conducteur divin et de suivre son exemple d'une manière plus ou moin bonne [1]).

Pour se former une idée des opinions de Platon au sujet de la prédestination de l'homme, une comparaison entre le mythe du *Phèdre* et celui du Xme livre de la *République* est très instructive. On sait que ce dernier mythe contient le récit de tout ce qu'Er le Pamphylien aurait vu, avant son retour dans la vie, dans la courte période pendant laquelle il se trouvait dans l'au-delà, après avoir été blessé à mort sur le champ de bataille. Dans ce mythe, on lit la proclamation célèbre de Lachésis, au moment où les âmes doivent procéder au libre choix de leur vie future: „Vous n'écherrez pas par le sort à un esprit divin (δαίμων), mais vous vous en choisirez un. Celui que le sort aura désigné comme premier choisira le premier une vie, à laquelle il sera lié par nécessité. La vertu, nul n' en est maître; en l'honorant ou en la méprisant, chacun en aura une part plus grande ou plus petite. La faute est à celui qui a choisi; Dieu est sans faute". [2]) Ainsi selon Platon, l'âme peut choisir librement sa vie future, et sa conduite à l'égard de la vertu dépend d'elle-même.

---

1) Ἡ μὲν ἄριστα θεῷ ἑπομένη καὶ εἰκασμένη (scil. ψυχή) . . . συμπεριηνέχθη τὴν περιφοράν (248 A); ὅταν δ' ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ, καί τινι συντυχίᾳ χρησαμένη . . . ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ (248 C). Lorsque les âmes tombées sur terre doivent habiter pendant plusieurs milliers d'années un corps mortel, il dépend de la manière, dont l'homme vit, qu'il vienne après sa mort dans une existence mortelle meilleure ou plus mauvaise: ὃς μὲν ἂν δικαίως διαγάγῃ, ἀμείνονος μοίρας μεταλαμβάνει, ὃς δ'ἂν ἀδίκως, χείρονος (248 E); l'existence la meilleure est celle du philosophe, qui vit ἐξιστάμενος τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρὸς τῷ θείῳ γιγνόμενος; ici encore, il s'agit d'une conduite choisie librement. Une seule fois, Platon parle d'une détermination immuable du Destin; l'âme qui a vu, quand elle se trouve dans la suite des dieux, une parcelle de la vérité, reste, d'après l' Ἀδραστείας θεσμός, intacte jusqu'à la prochaine période (248 C). — M. Festugière, tout en reconnaissant des influences astrologiques dans le mythe du *Phèdre*, a souligné la différence essentielle entre la conception platonicienne du libre arbitre et celle du destin prédéterminant adoptée par les astrologues (*op. cit.* p. 27).

2) Οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε. πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἱρείσθω βίον, ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον· ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος, *République* 617 D E.

Nous nous trouvons juste à l'opposé de la croyance des astrologues, d'après laquelle la vie est déterminée d'avance par les étoiles.

En même temps, ce passage nous fournit un point de départ pour expliquer le rôle attribué aux dieux conducteurs du *Phèdre*. C'est la conception du δαίμων, c'est à dire le génie qui, d'après une croyance populaire répandue universellement, conduit chaque homme dans sa vie et en règle le cours, qui est à la base et du passage de la *République*, et de celui du *Phèdre*. D'après la conception courante, l'homme est attribué par le sort, à l'heure de sa naissance, à son *genius*. Auparavant, en écrivant le *Phédon* [1]), Platon l'avait suivie, comme l'avait déjà fait Homère [2]); maintenant, par l'organe de Lachésis, Platon rejette explicitement cette conception. Quant au *Phèdre*, écrit dans la même période que la *République* on un peu plus tard [3]), on peut présumer que l'opinion de Platon à l'égard de la prédestination et de la libre volonté y est la même que dans la *République*; et, en effet, nous avons déjà vu [4]) que le rôle du libre arbitre y est prépondérant, bien que Platon, en substituant aux *genii* de la croyance populaire les dieux olympiens qui conduisent le cortège céleste, n'ait pas formulé le principe de la responsabilité de l'homme aussi nettement que dans le mythe d'Er.

On voit donc que nous sommes toujours à cent lieues des signes du zodiaque ou des dieux tutélaires qui leur correspondent à l'époque romaine, thèse que nous avons déjà écartée plus haut [5]). Mais, même en supposant que ce rapport existe malgré tout, on n'est nullement contraint de le considérer comme une preuve que Platon aurait subi des influences orientales, ou, à parler plus strictement, babyloniennes. En effet, le zodiaque fut connu des Grecs dès le VIme siècle; nous apprenons que Cléostrate de Ténédos avait déjà nommé les constellations de l'écliptique et qu'il a complété leur nombre de douze en y ajoutant le Bélier et le Sagittaire [6]).

---

1) ὁ ἑκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, *Phédon* 107 D.

2) Il. Ψ' 79: ἐμὲ μὲν κὴρ / ἀμφέχανε στυγερή, ἥ περ λάχε γεινόμενόν περ. Il est à noter que Zénodote de Mallus tirait de ce vers la conclusion qu'Homère était un Chaldéen, c.à.d. un astrologue (Schol. A à ce vers). On voit que l'*astrologia platonica* des savants modernes a eu son précurseur dans la critique pergaméenne d'Homère.

3) V. P. Shorey, *What Plato said*, Chicago, éd. II, 1934, p. 549 suiv.

4) p. 12.

5) V. p. 4 sqq.

6) Cléostrate (± 520 av. J.-C.), fr. B 2 D.-K., tiré de Pline, *N.H.* II 31; dans ce passage, on apprend en outre qu' Anaximandre (fr. A 5 D.-K.) a trouvé l'inclinaison de l'ecliptique durant l'Olympiade 58 (548-545). Ailleurs, cette

Quant à l'origine du zodiaque, tel que l'ont connu les Grecs et les peuples qui le leur ont emprunté, après avoir été attribuée à l'Égypte, surtout à cause de la découverte du zodiaque de Dendéra au commencement du siècle dernier, elle a été mise sur le compte des Babyloniens[1]; mais de nos jours, W. Gundel a plaidé de nouveau la cause de l'Égypte en démontrant que la tradition grecque qui désigne ce pays comme lieu d'origine du zodiaque et non la Babylonie, est confirmée par les faits [2]. Gundel parvient à ce résultat en comparant les signes zodiaques des Grecs et les constellations des Égyptiens et en faisant ressortir l'absence ou l'incertitude de la ressemblance, qu'on supposait exister entre la plupart des signes des Grecs et les constellations der Babyloniens. Le dernier argument se rapporte surtout aux représentations trouvées sur les bornes babyloniennes (les *kudurru*), dont Cumont s'était servi en premier lieu, dans son article déjà cité [3]), pour arriver à sa conclusion, en se référant aux recherches de Boll dans son ouvrage bien connu: *Sphaera* (Leipzig 1903); selon Gundel, il n'est pas certain que ces images représentent des constellations en général, et en particulier celles d'entre elles qui jalonnent le chemin parcouru par le soleil[4]. Enfin, Gundel constate, en s'en rapportant à l'autorité de Bezold, que le nombre de douze pour les signes du zodiaque n'est attesté que dans des textes astronomiques babyloniennes d'une époque tardive [5].

Quant à la naissance du zodiaque avec ses douze signes en Égypte, Gundel cite l'explication ingénieuse qu'en a donnée Daressy dans un

---

découverte est attribuée à Œnopidès (un contemporain, plus jeune, d'Anaxagore); v. Œnopidès fr. 7 D.-K., tiré de Théon de Smyrnes, p. 198, 14, et d'Aëtius II 12, 2; ce dernier auteur y ajoute que l'honneur de cette découverte revient à Pythagore et qu' Œnopidès se la serait appropriée. — D'après Finsler (*Homer*[3] I 2, 1924, p. 6), le zodiaque aurait déjà été représenté sur le bouclier d'Achille (Σ 485).

1) V., par exemple, l'article de Cumont dans Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des Antiquités*, s.v. „Zodiacus", V 1046: *Il est aujourd'hui établi que l'origine du zodiaque ne doit pas être cherchée en Égypte, mais en Babylonie.*

2) Dans l'appendice à son livre *Dekane und Sternbilder* intitulé *Tierkreisbilder und Dekane, Studien der Bibliothek Warburg*, Glückstadt und Hamburg, 1936, p. 327-340; voici le résumé des ses recherches: *dass ein weit engerer Zusammenhang zwischen den Gegebenheiten des altägyptischen Himmelsbildes und den einzelnen Bildern des späteren griechischen Tierkreises besteht, als bis heute angenommen werden konnte, dass dagegen die Fäden, die direkt nach Babylon führen, sehr schwach und kaum aufzeigbar sind*, p. 337.

3) V. n. 1.

4) *Op. cit.* p. 329.

5) *Op. cit.* p. 338.

article *L'Égypte céleste*, paru dans le *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* XII (1915), article que je n'ai pas eu sous les yeux [1]).

Tout en m' abstenant de me prononcer sur l'exactitude de la thèse de Daressy et de Gundel, je fais remarquer que l'origine babylonienne du zodiaque est du moins fort douteuse, et je renvoie le lecteur à l'opinion de M. Neugebauer, l'un des savants les plus compétents dans ce domaine de la science, qui déclare que, dans l'état actuel de nos connaissances, *much remains to be done before we can answer such questions as the origin of the „zodiac"* [2]).

J'espère que le lecteur attentif me pardonnera cette digression astronomique; elle sert à prouver que, même si l'on s'obstine a chercher un fond astral dans le mythe du *Phèdre*, il n'y a aucune raison de le rattacher à des influences babyloniennes, soit directes soit indirectes.

Quant aux Chaldéens et à leurs doctrines astrologiques, l'astrologie chaldéenne du type „horoscopique" dont il s'agit ne semble pas remonter à une antiquité très haute [3]). En outre, il ne faut pas perdre de vue que la conception qui en fait une caste sacerdotale *sui generis*, en possession du savoir astral, ne se répand parmi les

---

1) La tradition grecque qui fait venir le zodiaque d'Égypte est en accord avec l'opinion répandue parmi les Grecs, qu'ils auraient appris l'astronomie des Égyptiens (cf. par ex. l'*Epinomis* 987 A). Elle est représentée surtout par le renseignement de Diodore (I 98) sur Œnopidès, considéré, comme nous l'avons vu, comme celui qui aurait découvert l'obliquité de l'écliptique; Diodore dit qu'il aurait appris cela en Égypte. — Quant à la *Tabula Bianchini*, dont Kerényi (*Astrol. Plat.* 252) s'est servi pour démontrer l'influence babylonienne qui aurait inspiré Platon, quand il imagina le cortège des dieux dans le mythe du *Phèdre*, Gundel constate que les représentations des décans sur cette plaque de marbre ne sont pas tout à fait conformes à celles que l'on trouve sur les monuments gréco-égyptiens, mais il considère ces divergences comme issues de modifications de ces dernières, sans qu'on ait à faire appel à des prototypes babyloniens; selon lui, le sculpteur se serait inspiré d'un catalogue de décans qui se trouvait dans un sanctuaire hellénistique ou romain (*op. cit.* p. 184 sq.).

2) Neugebauer, *History of Ancient Astronomy*, Public. of the Astronomical Society of the Pacific, 58, 1946, p. 38.

3) Chez les Babyloniens, la prédiction du sort d'un individu, déterminé par la position des planètes, du soleil et de la lune au moment de sa naissance, est beaucoup moins ancienne que la prédiction de l'avenir d'un pays ou de son gouvernement, particulièrement de son roi, d'après les phénomènes célestes; v. Neugebauer dans son article *History of Ancient Astronomy*, cité plus haut, p. 39; selon Neugebauer, il est très bien possible que l'astrologie „horoscopique", qui florissait surtout en Égypte, soit née dans la période hellénistique en dehors de la Mésopotamie (p. 41). Cependant, M.N. ne mentionne pas le passage de Cicéron sur Eudoxe et sa connaissance de l'astrologie des Chaldéens, dont je parlerai à l'instant.

Grecs qu'après la mort d'Alexandre [1]). La note d'Aulu-Gelle selon laquelle les Chaldéens auraient prédit au père d'Euripide que son fils serait vainqueur dans les concours, est évidemment apocryphe [2]). Autrement importante est la remarque de Cicéron qui indique qu' Eudoxe de Cnide, mathématicien, astronome et géographe célèbre, qui a été en relations étroites avec Platon, et que les orientalisants considèrent comme le principal intermédiaire entre le philosophe grec et les prêtres d'Orient [3]), aurait connu l'astrologie des Chaldéens; mais il ajoute qu' Eudoxe la désapprouvait entièrement [4]). *A priori*, cette circonstance n'est pas très favorable à la thèse selon laquelle il aurait amené Platon à insérer dans ses mythes des représentations basées sur l'astrologie chaldéenne.

Le plus ancien témoignage, dans lequel il s'agisse des Chaldéens comme prêtres, se lit chez Hérodote [5]); chez lui, ce sont des prêtres du Bel babylonien, mais il ne fait aucune mention de leurs connaissances astronomiques ou astrologiques. Platon lui-même ne parle jamais des Χαλδαῖοι. On a un peu trop insisté sur le fait que, dans un papyrus, un Chaldéen est mentionné comme un des compagnons de Platon; même si l'on admet l'authenticité de ce récit et s'il ne s'agit pas d'une fiction datant du temps où la sagesse des Chaldéens en imposait aux Grecs, cette mention ne tire pas à conséquence, quand il s'agit de déterminer une influence intellectuelle quelconque [6]).

---

1) *Realencycl.* s.v., III col. 2055 (Baumstark).

2) Aulu-Gelle XV 20, 2: *Patri autem eius, nato illo, responsum est a Chaldaeis, eum puerum, cum adolevisset, victorem in certaminibus fore*; *id ei puero fatum esse.* Cette note est précédée de l'information fausse de Théopompe selon laquelle la mère d'Euripide aurait été une vendeuse de légumes. A bon droit, cette anecdote est classée parmi les *schlecht verbürgte Anekdoten* chez Boll-Bezold, p. 18.

3) V., par exemple, Bidez-Cumont, *Les Mages* I, p. 12. W. Jaeger a été le premier à désigner Eudoxe comme l'intermédiaire entre les prêtres d'Orient et l'Académie (dans son *Aristoteles*, p. 133-138); ses conclusions à l'égard de leur influence sur Platon sont assez prudentes; outre l'*Epinomis* et l'*Alcibiade I*, dialogues suspects, il ne mentionne que le passage des *Lois* 896 E, dont nous parlerons plus loin (p. 59 sqq.).

4) Cicéron, *De Div.* II 42, 87: *Ad Chaldaeorum monstra veniamus*; *de quibus Eudoxus, Platonis auditor.... sic opinatur, id quod scriptum reliquit*: *„Chaldaeis in praedictione et in notatione cuiusque vitae ex natali die minime esse credendum."*

5) Hérodote I 181 sqq.

6) Le passage se trouve dans l'*Index Academicorum Herculanensis*, édité par S. Mekler, Berlin 1902, col. III, p. 13; en fait, la simple présence de ce Chaldéen chez le vieux Platon ne nous autorise pas à conclure qu'il aurait été l'initiateur du philosophe aux doctrines de l'Orient. Bidez, qui prend le récit du papyrus comme

On voit que la teneur des témoignages pré-alexandrins concernant les Chaldéens est en harmonie parfaite avec ce qu'un examen minutieux du mythe du *Phèdre* nous a appris. On peut appliquer à Platon, ce que Boll écrivit, avant d'être induit en erreur par les recherches de Kerényi et d'autres: „Aber einen Einfluss auf das Dichten und Trachten und Leben des Griechischen Volkes hat die Astrologie vor der Zeit Alexanders des Grossen nicht besessen; die rationale Anlage dieses Volkes der Wissenschaft lehnt ohne Mühe das ehrwürdige Dämmerlicht der orientalischen Priesterlehre ab. [1]"

Pas plus que le mythe du *Phèdre*, les passages des écrits de Platon, où les corps célestes sont considérés comme des êtres divins ou bien sont mis en rapport avec l'âme humaine, ne peuvent être utilisés pour établir l'existence d'attaches avec l'astrologie des Chaldéens ou même avec leur religion astrale en général; d'abord, tous ces passages s'expliquent par des conceptions identiques qui existaient déjà chez les Grecs; puis, la théorie selon laquelle les corps célestes déterminent le sort de l'homme au moment de sa naissance en est partout absente. L'existence, avant Platon, de la conception de la divinité des corps célestes est attestée par la remarque faite par Socrate dans le *Cratyle*, 397 C D, que les habitants les plus anciens de la Grèce, comme le font encore la plupart des barbares, considéraient le soleil, la lune, la terre, les étoiles et le ciel seuls comme des dieux; mais, par sa généralité, ce passage, où la divinité de la terre marche de concert avec celles des étoiles, ne peut pas être considéré comme un témoignage de l'existence d'un culte astral *sui generis* reconnu comme tel par Platon. Je suppose que presque personne n'osera interpréter dans ce sens le passage du *Banquet* où Alcibiade

---

point de départ pour décrire l'influence des Chaldéens sur les doctrines de Platon (*Eos*, p. 1 sqq.), y ajoute trop de détails empruntés à sa propre fantaisie et à des sources de basse époque, pour qu'on puisse considérer sa description du milieu oriental des derniers jours de Platon comme un témoignage authentique. Par contre, on y cherche en vain un détail assez piquant: le même Chaldéen, qui aurait enseigné à Platon les doctrines théologiques des „barbares" d'Orient, se montre, d'après le récit du papyrus, un admirateur assez tiède des barbares, auxquels il reproche leur incapacité a rien apprendre. (C'est M. Festugière qui a attiré l'attention à ce détail, *op. cit.* p. 9). L'importance de l'information selon laquelle le Perse Mithridate avait fait ériger une statue de Platon dans l'Académie (Diogène Laërce III 25), est encore plus mince pour la thèse des orientalisants; elle ne prouve même pas, comme le veut Bidez (p. 3), qu'à l'Académie, à la mort du Maître, il y ait eu des Orientaux; il peut s'agir d'un admirateur lointain.

1) Boll-Bezold, p. 19.

raconte que Socrate a adoré le soleil à son lever après avoir passé une nuit entière, debout, plongé dans une méditation profonde [1]). Même en admettant que Platon ait pu connaître un culte astral d'une forme bien définie, on aurait de la peine à prouver qu' au temps où Platon écrivait le *Cratyle* et le *Banquet* celui des Babyloniens lui ait été familier.

En tout cas, la divinité des étoiles a été posée en principe à une époque beaucoup plus ancienne par les Pythagoriciens; Alcméon démontrait qu'à cause de leur mouvement éternel, le soleil, la lune et les étoiles étaient des êtres animés et des dieux [2]).

---

1) ἔπειτα ᾤχετ' ἀπιὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ, *Banquet* 220 D. Après Stallbaum, England a appelé l'attention sur ce passage (dans son commentaire des *Lois*, 887 E).

2) Alcméon, fr. A 12 D.-K. On trouve plusieurs autres références chez Dodds, *op. cit.* p. 25. Festugière émet l'hypothèse que Platon a voulu combiner sa propre doctrine de la divinité des astres, basée chez lui sur le mouvement éternel et régulier des corps célestes et inspirée par les découvertes astronomiques de son temps, avec l'„astrolatrie chaldéenne"; ainsi, il aurait *justifié en raison une religion préexistante* (*op. cit.* p. 24). Pour prouver cette hypothèse, M. Festugière se réfère à un passage des *Lois* (887 D E), où Platon considère la pratique de l'adoration du soleil et de la lune au moment de leur lever et de leur coucher, qui se trouve chez tous les peuples, Grecs et barbares, comme une preuve qu'à leurs yeux ces astres sont des dieux. Pour M. Festugière, ce passage se rapporte à l'astrolatrie chaldéenne; mais alors Platon se serait exprimé d'une façon bien énigmatique pour exprimer sa connaissance d'une religion, qu'il aurait pu désigner nettement sans aucun inconvénient. On ne voit pas pourquoi Platon, s'il avait eu en vue les Χαλδαῖοι, aurait nommé, à l'exclusion des autres corps célestes, le soleil et la lune, et cela précisément au moment de leur lever et de leur coucher; notre pensée se reporte involontairement à Socrate adorant le soleil pendant la campagne de Potidée. Et puis, cette interprétation entraînera M. Festugière à des conséquences qu'il n'a peut-être pas prévues. Comme il ne cherche les traces de l'astrolatrie chaldéenne que dans les derniers dialogues (parmi lesquels il compte le *Phèdre*, cf. p. 24), il sera contraint de dater aussi le *Cratyle* de cette période de l'oeuvre de Platon et d'oublier que, dans le *Banquet*, c'est Socrate et non pas un Chaldéen qui adore le soleil (v. les passages que j'ai cités dans le texte). D'autre part, la doctrine scientifique, pour ainsi dire, de la divinité des astres remonte, chez les Grecs, à plus haut que Platon (v. le texte). Après avoir posé comme thèse que *la religion astrale de Platon pourrait être expliquée par le seul progrès interne de la réflexion platonicienne*, et qu'il l'aurait créée comme une conséquence des découvertes astronomiques de son temps (p. 22), M. Festugière réfute cette thèse par l'argument qu'on ne fonde pas une religion sur une théorie scientifique. Cependant, je me demande s'il a jamais été question, chez Platon, de jouer le rôle d'un fondateur de religion et si l'on peut appeler religion dans le sens strict du mot sa croyance personelle, où la théologie s'allie à la philosophie et à la science et qui vise plutôt à la ἐπιστήμη qu'à la πίστις. D'ailleurs, longtemps avant Platon les Pythagoriciens ont prouvé la divinité des astres par des arguments aussi „scientifiques" que ceux de Platon lui-même.

Une autre conception des rapports entre les âmes et les étoiles, nous venons de le dire, se trouve également: c'est celle de la survie de l'âme humaine, après la mort, dans une étoile; elle est bien enseignée dans le *Timée* [1]), mais elle se trouve déjà, sous une forme plus populaire, chez Aristophane [2]). D'ailleurs, cette croyance existait aussi chez les Égyptiens, sans qu'elle ait été liée chez eux aux croyances astrologiques des Chaldéens [3]).

En traitant des doctrines astrales chez Platon, nous ne pouvons pas entièrement passer sous silence l'*Epinomis*, bien que, déjà dans l'Antiquité, l'authenticité de ce dialogue ait été mise en doute [4]). La divinité des corps célestes (le soleil, la lune, les étoiles fixes et les cinq planètes) y est mise au premier plan; dans ce dialogue, il s'agit aussi d'un culte organisé par les lois, dont Platon lui-même ne parle jamais, et qui n'est pas en accord avec les conceptions des Grecs en général. Ici, nous sommes parfaitement autorisés à poser la question d'une provenance étrangère; d'ailleurs, l'auteur l'indique lui-même en parlant d'un emprunt aux barbares [5]).

Néanmoins, il y a deux choses que l'on ne doit pas perdre de vue; d'abord, l'astrologie proprement dite, c.à.d. la croyance que la vie est déterminée par les étoiles depuis la naissance, est absente de l'*Epinomis* aussi bien que des œuvres authentiques de Platon; puis, comme pays de provenance de la connaissance des astres

---

1) *Timée* 42 B: Καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα χρόνον βιοὺς πάλιν εἰσ τὴν τοῦ ξυννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου βίον εὐδαιμόνα καὶ συνήθη ἕξοι. On pourrait renvoyer pour cette idée à l'épigramme sur Aster (*Anth. Pal.* VII 670), si l'authenticité en était prouvée.

2) *Paix* 832 sq.: Οὐκ ἦν ἄρ' οὐδ' ἅ λέγουσι, κατὰ τὸν ἀέρα / ὡς ἀστέρες γιγνόμεθ', ὅταν τις ἀποθάνῃ. On trouve d'autres données sur cette question chez Gundel, dans l'article de Roscher, *Sternbilder* etc., col. 1064.

3) Cf. Gundel, *l.c.* col. 1062, et *Dekane* p. 260; H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Aegypter*, Leipzig 1926, p. 131.

4) V. le résumé de la question de l'authenticité de l'*Epinomis* donné par E. des Places dans son compte-rendu de H. Raeder, *Platons Epinomis*, Copenhague 1938 (*L'Antiquité Classique* 11, 1942, p. 97-102); après tant d'autres savants, Bidez s'est prononcé contre l'authenticité de l'*Epinomis*, ,,écrit épigone qui systématise pédantesquement les fantaisies originales du Maître'' (*Eos* p. 96).

5) *Epinomis* 987 E—988 A: Πολλὴ δ' ἐλπὶς ἅμα καὶ καλὴ κάλλιον καὶ δικαιότερον ὄντως τῆς ἐκ τῶν βαρβάρων ἐλθούσης φήμης τε ἅμα καὶ θεραπείας πάντων τούτων τῶν θεῶν ἐπιμελήσεσθαι τούς Ἕλληνας, παιδείαις τε καὶ ἐκ Δελφῶν μαντείαις χρωμένους καὶ πάσῃ τῇ κατὰ νόμους θεραπείᾳ.

l'auteur ne mentionne point la Babylonie, mais l'Égypte et la Syrie [1]. Si cette théologie astrale provient de la Babylonie, ce ne peut être le cas qu'indirectement et après un long détour.

---

1) *Epinomis* 987 A; quant à la Syrie, l'auteur se sert de l'argument que l'étoile du soir et celle du matin sont connues sous le même nom d'Aphrodite, c.à.d. la déesse Astarté vénérée dans ce pays. Quoique cette identification doive être mise sur le compte de la théologie babylonienne, l'auteur est apparemment inconscient de cette origine. D'après Cumont (Daremberg-Saglio V col. 1047), la religion astrale des prêtres babyloniens a trouvé un sol fécond en Syrie.

III. ZOROASTRE, LES MAGES ET LES CHALDÉENS

A côté de la Babylonie, l'Iran, patrie des Mages, est admis comme lieu d'origine d'influences orientales chez Platon. Hérodote nous raconte déjà beaucoup de détails sur les fonctions des Μάγοι, qui offrent des sacrifices eux-mêmes (par exemple VII 43) ou participent aux sacrifices en chantant une théogonie (I 132), qui font l'office d'interprête des songes (par exemple I 107) ou d'une éclipse de soleil (VII 37), et qui conjurent les vents par des incantations (VII 191). Avant Hérodote, Xanthus le Lydien avait mentionné dans ses Λυδιακά le prophète iranien Zarathoustra, dont Hérodote ne parle pas; c'est probablement lui qui s'est servi le premier du nom grec de Ζωροάστρης et l'a introduit dans la littérature grecque [1]. Pendant les Vme et IVme siècles, les Grecs ne connurent les doctrines de Zarathoustra que par des traditions orales; „les écrits en langue orientale restaient pour eux lettre close" [2]. Cette circonstance n'est pas seule à expliquer que ce que nous lisons chez les écrivains grecs sur Zoroastre ne soit pas toujours en harmonie avec les doctrines pures de la théologie iranienne; c'est surtout par l'intermédiaire de Mages émigrés vers l'Ouest d'Asie Mineure, appelés Maguséens (Μαγουσαῖοι), que les Grecs connurent les doctrines de Zoroastre et des Mages; or, chez ces Maguséens les doctrines pures s'étaient altérées à un degré considérable [3]. Après la conquête de Babylone par les Perses, les Mages s'étaient liés avec les prêtres babyloniens, les Χαλδαῖοι, et ils avaient emprunté plusieurs notions aux théories astrales de ceux-ci [4], tandis qu'ils assimilaient les divinités avestiques à celles des Babyloniens. Ce syncrétisme est

---

1) C'est l'opinion de Bidez et de Cumont dans *Les Mages*; mon exposé repose en grande partie sur leur œuvre magistrale. V., pour Xanthus, I, p. 5-8, et II, B 1 a (Diog. Laërt. *Prooem.* 1-2).

2) *Les Mages* I, p. 31.

3) *Les Mages* I, p. 57 sqq.

4) D'après *Les Mages*, I p. 35, les Mages de Xerxès auraient appris à expliquer les éclipses de soleil comme ils le font chez Hérodote (VII 37), à l'école des Chaldéens; mais, dans leur commentaire, How et Wells jugent à bon droit que la remarque des Mages, que le soleil est pour les Grecs l'annonciateur de prodiges (προδέκτωρ), se conçoit seulement du point de vue grec, à cause de l'identification du soleil avec Apollon, le dieu des oracles. Il n'y a aucune raison de distinguer entre l'interprétation de ce prodige et celle des songes (dans laquelle

à la base des doctrines des Maguséens; aussi, ne faut-il pas s'étonner que Zoroastre soit devenu un Chaldéen et l'inventeur de l'astrologie [1]).

A cause de cette assimilation d'idées iraniennes et babyloniennes, les recherches relatives aux influences zoroastriennes sur Platon se compliquent singulièrement. Quand il s'agit de théories astrales, il se peut que nous avons affaire non aux Χαλδαῖοι, mais à Zoroastre et aux Μάγοι, et inversement; d'autre part, l'emprunt direct aux doctrines des Chaldéens n'est nullement exclu [2]). A ce point de vue, on peut approuver la prudence de Bidez et Cumont: ceux-ci remarquent que la doctrine de l'*Epinomis* ne peut guère s'expliquer „sans l'intervention de croyances voisines de celles des Mages" [3]).

Ainsi l'on peut s'attendre à ce que Platon, en discutant de questions relatives aux astres, mentionne le nom de Zoroastre, si ses considérations sont empruntées réellement à une source orientale; or, il n'en est rien. Platon ne cite ni les Χαλδαῖοι ni les Μάγοι comme ses informateurs [4]); d'autre part, il aime à indiquer au moins par des qualifications vagues les informateurs auxquels il fait des emprunts, quand il s'agit de spéculations de caractère théologique qui proviennent d'une source grecque [5]). Cet argument avancé par Dodds [6]), bien qu'il soit négatif et pas assez probant par lui même, n'est pourtant pas négligeable et prête une certaine force aux autres.

En général, Platon aime à rattacher ses mythes à des personnes et à des lieux bien définis, aussi bien quand il s'agit de barbares que quand le milieu est grec (par exemple Gygès dans la *République*, Theuth dans le *Phèdre*, les prêtres de Saïs dans le *Timée*). De la

---

Hérodote reconnaît la compétence des Mages) et d'attribuer celle-là à une science spéciale, qu'ils auraient empruntée aux Chaldéens. Von Wesendonk, lui-aussi, met en doute l'explication astrologique de ce passage (*Weltbild* p. 154 sqq.).

1) *Les Mages*, I p. 35 sqq.

2) Von Wesendonk, *Weltbild* p. 167 sqq.

3) *Les Mages*, I p. 12.

4) D'après le lexique d'Ast, le mot μάγος ne se rencontre qu'une seule fois (*République* 572 E), si l'on excepte l'*Axiochus* (371 A) reconnu généralement comme un dialogue apocryphe. Dans le passage de la *République*, le mot a un sens général, et il y est employé avec une nuance péjorative („ensorceleur") pour indiquer les séducteurs qui éveillent les aspirations à la tyrannie chez un jeune homme démocrate d'origine.

5) Par exemple ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, *Phédon* 62 B; οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες, *ib.* 69 C; un μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός, *Gorg.* 493 A; ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, *Lois* 715 E.

6) *Op. cit.* p. 25.

part de l'auteur, il y a là un effort remarquable pour créer une atmosphère favorable à l'impression de réalité que nous donnent plusieurs de ses mythes. Cependant, cet effort n'apparaît pas là où Platon aurait reproduit les doctrines des prêtres d'Iran et de Babylonie, si l'on excepte le mythe d'Er dans la *République*[1]) et l'*Epinomis*, qui n'est pas de Platon. A cet égard, le mythe du *Phèdre* qui décrit le cortège céleste est à l'opposé de celui qui traite, dans le même dialogue, de l'invention de l'écriture par Theuth; la remarque qu'y fait Phèdre: Ὦ Σώκρατες, ῥᾳδίως σὺ Αἰγυπτίους καὶ ὁποδαποὺς ἂν ἐθέλῃς λόγους ποιεῖς (275 B), ne s'applique certainement pas à des mythes perses ou babyloniens. Ce fait n'est pas en faveur de la thèse selon laquelle les idées des Iraniens et des Babyloniens sur les dieux et sur le monde, auraient fécondé la pensée et l'imagination de Platon.

De propos délibéré, j'ai passé sous silence, dans les pages précédentes, le fait que le nom du prophète iranien se rencontre une seule fois dans les dialogues légués à la postérité sous le nom de Platon. Dans l'*Alcibiade I*, Socrate raconte à Alcibiade que le fils du roi des Perses est instruit, depuis sa quatorzième année, dans la science des Mages de Zoroastre; quant au contenu de cette science, nous apprenons seulement qu'elle concerne le culte des dieux[2]). Mais ce passage ne peut pas servir à se faire une idée des pensées de Platon, l'*Alcibiade I* étant un dialogue dont l'authenticité est contestée à bon droit par la plupart des savants[3]). A mon avis,

---

1) Nous parlerons après d'Er le Pamphylien et du mythe auquel est attaché son nom.

2) *Alcibiade I*, 122 A: Ὧν (c.à.d. les quatre précepteurs) ὁ μὲν μαγείαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὠρομάζου — ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία —, διδάσκει δὲ καὶ τὰ βασιλικά. Ici, Zoroastre est représenté comme le fils d'Ormuzd, expression que Bidez et Cumont interprêtent à tort comme „fils spirituel ou disciple d'Ahoura-Mazda" (*Les Mages* II p. 22; comp. I p. 24), comme l'avait déjà fait Reitzenstein (*Studien* p. 46, n. 3). Les mots ὁ Ὠρομάζου ne peuvent indiquer que le fils charnel d'Ormuzd; ce renseignement fantaisiste est un indice du caractère vague qu'avaient les connaissances des Grecs à l'égard de Zarathoustra et de sa doctrine. — D'après le lexique d'Ast, le mot μαγεία ne se rencontre qu'ici dans les écrits du *Corpus Platonicum*; il est à remarquer que ce mot s'emploie ici au sens propre de doctrine ou art des Mages (comp. l'emploi du mot μάγος dont j'ai parlé dans la note 4 à la page 22).

3) V., pour la question de l'authenticité de l'*Alcibiade I*, l'article de E. de Strycker dans *Études Classiques*, 11, 1942, p. 135-151, et la thèse de C. Vink, *Plato's Eerste Alcibiades*, Amsterdam, 1939; en outre, on trouve un résumé commode des arguments contre l'authenticité et des opinions des savants modernes chez Shorey, *What Plato said*, p. 652 sqq. Les arguments les plus graves contre l'authenticité sont les répétitions fréquentes de locutions et de pensées

la mention de Zoroastre et de l'enseignement des Mages doit être considérée comme un argument de plus pour prouver que l'*Alcibiade I* n'est pas de Platon, qui ne parle ni de Zoroastre ni des Μάγοι dans les dialogues acceptés universellement comme authentiques [1]).

---

qui se trouvent en d'autres dialogues, et l'emploi purement hellénistique (et non pas homérique) de l'adjectif κρήγυος pour qualifier une personne (κρήγυοι διδάσκαλοι, 111 E); à ce qui me semble, M. Vink n'a pas réussi à les réfuter (p. 28 sqq. et 55). Un troisième argument de force presque égale y est ajouté par De Strycker (*op. cit.* p. 146 suiv.): si l'*Alcibiade I* est authentique, il doit appartenir, à cause des critères stylistiques, à la jeunesse de Platon; cependant, l'auteur de ce dialogue connaît les quatre vertus principales, dont la liste n'a pris sa forme définitive que dans la *République*; la réfutation de ce troisième argument par M. Vink n'est pas plus convaincante que celle des autres arguments (p. 81 sqq.). Bidez, lui non plus, ne croit pas à l'authenticité de ce dialogue (*Eos* p. 120).

1) V. la note 2 à la page 23 et la note 4 à la page 22.

IV. EUDOXE; DE HEBDOMADIBUS

Jusqu'ici, nous avons considéré Zoroastre et les Μάγοι surtout du point de vue du syncrétisme d'une époque relativement tardive, dans lequel les théories astrales étaient incorporées dans la doctrine qu'on leur attribuait. Passons maintenant à la doctrine originelle des Zoroastriens, dont la marque distinctive est constitutée par le dualisme entre le bien et le mal, personnifiés dans les dieux Ahoura-Mazda et Arimane, dont le premier est considéré comme le dieu suprême [1]). Pour étudier la question de l'influence exercée par cette doctrine sur Platon, il faut de nouveau s'occuper d'Eudoxe, à qui, nous l'avons déjà relevé [2]), incombe le rôle d'intermédiaire entre Platon et l'Orient. En effet, nous avons à notre disposition des témoignages suffisants pour prouver que le Mazdaïsme orthodoxe ne lui était pas inconnu [3]). Diogène Laërce [4]) nous apprend qu' Aristote, dans son dialogue Περὶ Φιλοσοφίας [5]), considérait les Mages comme plus anciens que les Égyptiens et qu'il y mentionnait leurs deux principes, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα, le premier s'appelant Zeus et 'Ωρομάσδης, l'autre Hadès et 'Αρειμάνιος [6]). Ensuite, Diogène énumère toute une série d'auteurs qui auraient dit cela (τοῦτο), c.à.d. Hermippe, Eudoxe et Théopompe. Bien que cette accumulation de noms d'auteurs, à laquelle ni citations ni observations concernant le contenu des passages visés par le compilateur ne sont adjointes, nous autorise à nous demander, si ces passages étaient tout à fait identiques au fragment d'Aristote, on peut néanmoins

---

1) „C'est là, en effet, la doctrine du mazdéisme orthodoxe, qui élève Ahoura-Mazda au dessus de toutes les autres puissances célestes ou infernales", *Les Mages* I p. 59; il semble que ceci soit vrai à l'égard de la religion zoroastrienne proprement dite aussi bien que de la religion des Achéménides, cf. J. H. Kramers, *De Godsdiensten van Iran*, dans *De Godsdiensten der Wereld*, par Van der Leeuw, I, Amsterdam 1940, p. 385 et p. 400. Plus tard, Ahoura-Mazda et Arimane seront des adversaires équivalents (Kramers p. 400).

2) V. p. 16

3) *Les Mages* I p. 11 sqq.

4) Diog. Laërt. *Prooem.* 8; *Les Mages* II B 2 et D 2.

5) Fr. 6 Walzer.

6) Il est à remarquer que la suprématie d'Ahoura-Mazda n'est pas mentionné dans ce fragment; mais cet *argumentum ex silentio* est peut-être trop faible pour qu'on puisse en déduire la conclusion que les auteurs cités par Diogène ne connurent pas la doctrine orthodoxe.

en tirer la conclusion passablement certaine qu'Eudoxe, lui aussi, a connu le principe fondamental du zoroastrisme, et on ne peut pas éliminer *a limine* la possibilité qu'il ait informé Platon de cette doctrine [1]).

---

1) Selon Pline, *N.H.* xxx, 1, § 3 (*Les Mages* II B 2, p. 9), Eudoxe aurait écrit que Zoroastre vivait six mille ans avant la mort de Platon (*Eudoxus, qui inter sapientiae sectas clarissimam utilissimamque eam intellegi voluit, Zoroastren hunc sex milibus annorum ante Platonis mortem fuisse prodidit*; *eam*, c.à.d. *magicen*). Bien que cette remarque n'ait aucune importance pour notre examen de la question, de savoir si l'on peut constater des influences zoroastriennes chez Platon, nous ne pouvons pas la passer sous silence, parce que les champions de Zarathoustra ne se lassent pas d'en tirer profit pour déclarer qu' Eudoxe a loué sa doctrine comme la plus excellente; qui plus est, Reitzenstein prétend qu' Eudoxe célébrait Platon comme *den Erklärer und Vollender Zarathoustras* (*Vorträge* p. 30; cf. les spéculations téméraires qui ont amené Reitzenstein à cette conclusion erronée, dans *Studien*, p. 4 suiv., et la remarque de Bidez dans *Eos*, p. 37: „Il semble peu probable qu'Eudoxe soit l'auteur d'une sorte d'apothéose de Platon assimilant à un nouveau Zoroastre le fondateur de l'Académie"). On regrette de lire chez H. S. Nyberg, *Die Religonen des alten Iran*, traduit par H. H. Schaeder, Leipzig 1938, p. 27: *Eudoxos.... hat nach dem älteren Plinius berichtet, dass Zoroaster* 6000 *Jahre vor Platon gelebt habe*, sans que l'auteur semble s'être aperçu des difficultés soulevées par le passage de Pline, et de le voir échafauder sur cette interprétation inconsidérée des témoignages anciens des hypothèses, formulées comme s'il s'agissait de faits prouvés: l'Académie aurait connu, vers le milieu du IVe siècle av. J.-C., la „Zarathoustra-Prophetologie" sous la forme d'un Zarathoustra considéré comme la réincarnation de l'homme primordial et né 6000 ans après la création primordiale et 6000 ans avant la fin de cette période cosmique (p. 392); du vivant du vieux Platon, son Académie se serait enthousiasmée pour les doctrines iraniennes, à peu près comme Schopenhauer pour la philosophie indienne (p. 27). Avec une insouciance égale à l'égard de la critique des sources, E. Herzfeld, dans son livre récemment paru *Zoroaster and his world*, Princeton 1947, I, p. 2, écrit comme s'il s'agissait d'une constatation d'Eudoxe: *Zoroaster lived* 6000 *years before the death of Plato*, ajoutant que cette constatation combine deux idées: *Zoroaster shall reappear after* 6000 *years*, et *Plato is an incarnation of Zoroaster*. Si Herzfeld avait consulté le livre de Bidez et Cumont, paru neuf ans auparavant, il se serait exprimé avec moins d'assurance; notamment, sa note 3 (à la même page) sur les sources de Pline et de Diogène Laërce présenterait un caractère moins décevant.

Or, le conglomérat de références que présente le passage de Pline est tellement embrouillé que la possibilité n'est nullement exclue que l'assertion citée au commencement de cette note ait été attribuée par lui à tort à Eudoxe (v. *Les Mages* I p. 12: *si, dans les compilations d'où nos extraits sont tirés, le témoignage d'Eudoxe ne s'est pas confondu avec d'autres, comme on peut le soupçonner, il aurait fait vivre Zoroastre six mille ans avant l'époque de Platon*); on en trouve la preuve dans les mots *ante Platonis mortem*, car Eudoxe, à qui Platon survécut, ne peut pas avoir mentionné la mort de Platon (v. *Les Mages* II p. 11, n. 5). Cette preuve évidente d'une erreur de la part de Pline ou de ses sources rend également suspects les mots qui précèdent: *Eudoxus, qui... eam intellegi voluit* (*eam*, nous l'avons déjà dit, désigne la *magicen*, et non pas, comme le veut Reitzenstein dans les *Studien*, p. 3 et p. 143, *Zarathustras Lehre*; il reste à prouver

En passant à l'examen des écrits de Platon au point de vue du zoroastrisme, nous avons à traiter d'abord de la théorie extrême de Reitzenstein, selon laquelle Platon aurait étudié pendant beaucoup d'années et d'une manière intensive la théologie iranienne et en aurait reçu une impression profonde [1]).

D'un côté, Reitzenstein se basait sur le fait qu'Eudoxe a connu la doctrine de Zarathoustra; mais, comme nous l'avons déjà fait observer [2]), il a exagéré singulièrement le rôle d'intermédiaire joué par Eudoxe. En outre, il n'a pas distingué suffisamment entre la doctrine originale de Zarathoustra et le zoroastrisme des Maguséens, altéré par des éléments babyloniens, tel que le connurent les Grecs [3]). Ensuite, on peut lui reprocher de n'avoir pas tenu compte du fait qu'Eudoxe désapprouvait l'astrologie des Chaldéens [4]). Enfin, Reitzenstein s'est lui aussi servi comme argument de l'assertion

---

que ces deux conceptions étaient identiques pour Pline ou pour ses sources). Le scholiaste à l'*Alcibiade I*, 122 A, qui, sans faire aucune mention d'Eudoxe, dit simplement: Ζωροάστρης ἀρχαιότερος ἑξακισχιλίοις ἔτεσιν ᾗ λέγεται Πλάτωνος (c'est le texte de W. C. Greene, *Scholia Platonica*, Haverford 1938, p. 100; *vulgo* εἶναι λέγεται), aurait, selon l'opinion de Reitzenstein (*op. cit.* p. 3), conservé une rédaction moins détériorée de la communication d'Eudoxe que Pline; il est, au contraire, encore plus éloigné de la source authentique que l'exposé plus détaillé de Pline. Selon Jaeger (*Aristoteles* p. 137), celui-ci est emprunté à Hermippe, nommé par Pline lui-même parmi ses informateurs; Reitzenstein suppose que c'est également le cas pour le scholiaste, mais cette supposition ne peut pas être prouvée, parce que le scholiaste ne nomme aucun informateur. Même si l'on concède à Reitzenstein que le scholiaste, aussi bien que Pline, se réfère à Hermippe, la possibilité demeure que le détail saillant, que les six mille années se comptent jusqu' à la mort de Platon, se soit perdu en route sur le long et incertain chemin qui mène d'Hermippe (environ 200 av. J.-C.) au scholiaste; c'est, en tout cas, plus vraisemblable que de penser que, dans le compte-rendu de Pline, qui cite, lui, le nom d'Hermippe, les mots *ante Platonis mortem* aient été introduits d'après une source hétérogène. Mais, en somme, la question, de savoir si la précision: „avant la mort de Platon" se trouvait dans la source originale ou non, est d'une importance minime; comme le fait observer Jaeger (*op. cit.* p. 138, n. 1), il est dans la nature des choses que les comparaisons chronologiques de cette sorte ne se fassent qu'après la mort de la personne dont on veut indiquer l'époque; ainsi, la remarque entière sur le temps où vécurent Zoroastre et Platon ne peut pas être attribuée à Eudoxe, et l'authenticité des mots *qui... eam intellegi voluit*, attribués à Eudoxe par Pline, reste toujours suspecte.

1) *Durch zwei Jahrzehnte geht für ihn die innere Auseinandersetzung mit diesem Problem, Vorträge* p. 36.

2) P. 26, n. 1.

3) Cf. la substitution de la doctrine de Zarathoustra à la *magice*, mentionnée par Pline, dont j'ai parlé dans la note citée dans ma note précédente.

4) V. p. 16.

selon laquelle il y aurait eu un Chaldéen parmi les compagnons de Platon [1]), bien qu'il n'attache pas une importance excessive à cette circonstance. Ainsi, Reitzenstein arrive à la conclusion que Platon a pu connaître le zoroastrisme sous un aspect quelconque par l'intermédiaire d'Eudoxe, conclusion parfaitement justifiée en soi, pourvu qu'on ne la représente pas comme une réalité irréfutable et qu'on n'en exagère pas les conséquences [2]).

D'un autre côté, Reitzenstein a pris comme point de départ les résultats d'une étude de Goetze [3]) sur un ouvrage cosmogonique des Parsis, le *Boundahišn*, qui contient des extraits d'un écrit avestique perdu, le *Dāmdād-Nask*. Goetze faisait observer qu'il y a une analogie frappante entre une partie de cet ouvrage et l'introduction d'un opuscule du *Corpus Hippocraticum*, intitulé *De Hebdomadibus* et attribué à l'école des médecins de Cnide [4]). Selon Goetze et Reitzenstein, cette analogie ne peut être expliquée autrement qu'en supposant que l'ouvrage grec dérive d'une source iranienne [5]). Le traité *De Hebdomadibus* ayant été écrit, de l'avis de juges compétents [6]), quelques années avant l'an 400 avant J.-C., il en résulte que Platon a pu le connaître; ainsi, on peut démontrer également par cette voie que Platon a pu s'assimiler des pensées iraniennes.

Nous acceptons provisoirement les résultats des recherches de Goetze et de Reitzenstein, bien que le doute reste permis. D'abord, la possibilité n'est pas exclue que soit l'introduction cosmologique du *De Hebdomadibus*, sur laquelle repose l'analogie avec l'ouvrage iranien, soit l'ouvrage en son entier ait été écrite à une date plus

---

1) V. p. 16.

2) Reitzenstein mentionne lui-même une circonstance qui plaide contre la thèse selon laquelle Eudoxe aurait eu des connaissances étendues et exactes de la théologie iranienne proprement dite; à ce que nous savons, il a entrepris un voyage en Égypte, mais il n'a pas été en Perse (*Studien* p. 6). Évidemment ce n'est là qu'un argument accessoire.

3) *Persische Weisheit in Griechischem Gewande, Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, 2, 1923, p. 60 et 167 suivv.

4) Le traité *De Hebdomadibus* ne subsiste en grec que par le début (les 5 premiers chapitres); pour le reste, nous ne pouvons disposer que de deux traductions médiévales en Latin fort défectueux et d'une traduction arabe d'un commentaire pseudo-galénien. — Le lecteur trouvera des détails sur ces ouvrages dans les notes 1 et 4 à la page 29.

5) Nous ne pouvons nous occuper ici des recherches de Reitzenstein sur le *Poemandre*, dérivé, selon lui, également du *Dāmdād-Nask*.

6) Par exemple W. Kranz dans son étude qui sera mentionnée plus tard (p. 29, n. 4), p. 135-137, et J. Ilberg dans *Die Ärzteschule von Knidos, Ber. über die Verh. der Sächsichen Ak. d. Wissensch.*, Phil.-hist. Kl., 75, 1923, p. 5.

tardive [1]). Puis, plusieurs conclusions à lesquelles sont arrivés Goetze et Reitzenstein, sont loin d'être certaines; je ne mentionne que celles qui concernent la relation existant entre le *Boundahišn*, écrit à une époque très tardive [2]), et le Nask avestique, et la date de ce Nask lui-même [3]), ou encore celles qui concernent la question de savoir s'il y a eu imitation par l'auteur du *De Hebdomadibus* et quelle en aurait été le caractère [4]). Pour atteindre le but que nous

---

1) La première partie de l'opuscule, qui contient des spéculations sur le macrocosme et le microcosme heptadiques, n'est pas étroitement liée à la partie suivante, dans laquelle l'étiologie, la thérapie et la séméiotique des maladies accompagnées de fièvre sont exposées tout au long; cf. la remarque de Ilberg, *op. cit.* p. 6: *dieser, wie niemand bezweifelt, der Einheitlichkeit ermangelnde Tractat*, et les mots par lesquels Diels a caractérisé l'opuscule: *archaisierende Kompilation und Imitation*, cités par Ilberg, *l.c.* En outre, il faut tenir compte de l'état défectueux de la tradition relative à cet opuscule, qui rend impossible tout contrôle basé sur la philologie ou sur la critique des textes. D'après W. H. S. Jones, *Philosophy and medicine in ancient Greece*, Baltimore 1946, p. 9 suiv., la date du *De hebdomadibus* dépend surtout de la carte géographique ébauchée dans le ch. XI, et dont Athènes, Delphes et les Grecs de l'Ouest sont absents; par suite, l'ouvrage aurait été écrit au VIe siècle. Cependant, il fait observer que, *were it not for that chapter, a fourth-century origin would be accepted by all*; mais, selon M. Jones, on ne peut pas isoler le chapitre XI du reste de l'ouvrage. A cette opinion, on peut opposer le manque d'unité évident dont témoigne le *De hebdomadibus*, et le caractère fantastique du chapitre XI. Dans leurs comptes-rendus de l'ouvrage remarquable de M. Jones, H. N. Couch (*Class. Phil.* 1948, p. 135) et M. Festugière (*Rev. de Phil.* 1948, p. 182, n. 1) estiment qu'on ne doit pas attacher trop d'importance à „ce morceau absurde" (Festugière) et ils se prononcent pour le IVe siècle.

2) *erst nach der arabischen Eroberung redigiert*, Reitzenstein, *Studien* p. 6; *not completed in its present form before the 9th cent. A.D.*, W. S. Allen, *Classical Quarterly* 41, 1947, p. 86, n. 4.

3) L'assignation d'une date reculée à la partie du *Boundahišn* dont il s'agit, repose entièrement sur la thèse de Goetze selon laquelle l'auteur du *De Hebdomadibus* l'aurait imité; cette date a été contestée par plusieurs Orientalistes (Is. Scheftelowitz et Von Wesendonk *in* Reitzenstein, *Studien* p. 121). Dans son *Weltbild*, p. 27, Von Wesendonk déclare qu'il n'est pas probable qu'il y ait eu des rapports entre l'école des médecins de Cnide et le *Dāmdād-Nask*; les médecins grecs ont pu apprendre la doctrine de la correlation entre le macrocosme et le microcosme aussi bien des prêtres chaldéens eux-mêmes que d'Ioniens qui la connaissaient déjà (p. 167 sqq.). Quant à la date du *Dāmdād-Nask*, il peut bien avoir été une compilation de l'époque des Sassanides (p. 27). En fin de compte, il vaut mieux, selon Von Wesendonk, laisser de côté ce Nask, à cause de sa date incertaine, quand il s'agit de dater des évènements. Nyberg (*Die Religionen des alten Iran*, p. 391), qui cite Goetze, constate que la doctrine iranienne du macrocosme correspondant au microcosme était connue d'„Hippocrate et de son école" (*sic*), sans ajouter aucune preuve à cette assertion; il ne se prononce pas sur la date du *Dāmdād-Nask*.

4) Pour la relation qui existe entre l'opuscule *De Hebdomadibus* et le *Boundahišn*, on peut consulter l'article de W. Kranz, *Kosmos und Mensch in der*

nous proposons, il suffit que nous nous demandions, si les resemblances constatées par Reitzenstein et d'autres entre les doctrines

---

Vorstellung frühen Griechentums, Nachr. von der Ges. der Wissensch. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl., 1936-38, 2, p. 121-161. Parce que cette question est à la base des théories iranisantes, une discussion détaillée ne peut pas être évitée. La relation qui existe entre les deux ouvrages consiste en ceci, que le corps humain est considéré comme un microcosme, dont certaines parties sont analogues aux parties du macrocosme, tandis que le nombre des parties constituantes est déterminé par un nombre fixe (7, ou plutôt 8, comme nous le verrons). Il faut remarquer que les deux bases de cette doctrine bizarre: la théorie du macrocosme-microcosme et celle de la valeur particulière du nombre 7, étaient déjà connues auparavant chez les Grecs; on rencontre la première chez Anaximène (fr. B 2 D.-K.; v. Kranz, *op. cit.* p. 145); la seconde a été répandue de très bonne heure parmi les Grecs, surtout à cause du culte d'Apollon (au VIIIe siècle ou encore plus tôt selon Kranz, *op. cit.* p. 149). Donc, il n'est pas absolument nécessaire que l'auteur du *De Hebdomadibus* se soit servi de sources orientales; cependant, le fait que les deux théories sont combinées et dans le *De Hebdomadibus* et dans le *Boundahišn* saute aux yeux et nous autorise à formuler l'hypothèse provisoire d'une relation étroite entre les deux ouvrages; bien entendu, il ne peut s'agir que d'un écrit perse beaucoup plus ancien (de sept à huit siècles selon Reitzenstein, *Studien*, p. 7), qui aurait laissé des vestiges dans le *Boundahišn*. Or, en comparant les séries des identifications (v. Reitzenstein, *Studien* p. 130; Kranz, *op. cit.* p. 123 et p. 150; les listes des deux savants ne sont pas tout à fait en accord), il apparaît d'abord, que, dans les deux ouvrages, le nombre total des parties comparées deux à deux est de 8, et non pas de 7 (Kranz combine arbitrairement deux parties dans le *Boundahišn*), ensuite, que les identifications se suivent dans un ordre tout à fait différent, puis, qu'une seule indentification est tout à fait la même dans les deux ouvrages (v i a n d e = terre), tandis que pour trois autres l'accord est global (o s = pierres selon le *De Hebdomadibus*, = montagnes selon le *Boundahišn*; v e i n e s et sang dans les veines = eau des rivières selon le *De Hebdomadibus*, veines = rivières selon le *Boundahišn*; ce qui est liquide dans le v e n t r e = mer selon le *De Hebdomadibus*, ventre = mer selon le *Boundahišn)*. Dans les autres identifications, il y a des divergences considérables; m o e l l e, cervelle et sperme = ce qui est humide et chaud dans la terre selon le *De Hebdomadibus*, moelle = métal selon le *Boundahišn*; l'identification de c h e v e u x = végétation du *Boundahišn* fait défaut dans le *De Hebdomadibus*, tout comme celles de p e a u = ciel et s a n g d a n s l e c o r p s = eau dans la mer; inversement, les identifications du *De Hebdomadibus* de v e s s i e e t r e c t u m = lacs, s o u f f l e = air, d i a p h r a g m e ou siège de l'intelligence = la lune ne se trouvent pas dans la série du *Boundahišn*. Quant à la dernière identification, elle proviendrait, selon Reitzenstein (*Studien* p. 131), des *Upaniṣads*, selon Kranz (*op. cit.* p. 153), des hymnes et des prières des Babyloniens; je n'ose pas décider qui des deux a vu juste. Mais il est clair que les divergences entre les deux ouvrages sont trop grandes pour qu'on puisse croire à un rapport immédiat entre eux, et qu'il devient fort malaisé de les dater l'un d'après l'autre. Même en supposant qu'il ait existé un prototype iranien de ces séries d'identifications, il faut reconnaître que les exemples que l'auteur du *De Hebdomadibus* et celui de l'écrit perse dont le *Boundahišn* contiendrait des extraits, auraient eu sous les yeux, doivent avoir présenté des divergences considérables. A vrai dire, il est très possible que l'auteur du *De Hebdomadibus* ait puisé à une source grecque; parmi les iden-

iraniennes et celles de Platon autorisent la conclusion que celui-ci en aurait subi l'influence.

---

tifications qui sont à peu près les mêmes dans les deux ouvrages, deux, c.à.d. celle d'os = pierres (on lit *lapidi* ou *lapidiosa* dans la version latine du *De Hebdomadibus*, et non pas montagnes, comme dans le *Boundahišn*), et celle de veines = rivières, ont été employées déjà par Choerilus, un des poètes tragiques grecs les plus anciens, dont on cite les expressions γῆς ὀστοῖσιν ἐγχριμφθεὶς πόδα et γῆς φλέβες (c.à.d. les rivières), fr. 2 et 3 Nauck[2]. (Dans les *Epicorum Graecorum Fragmenta* de Kinkel, ces locutions ont été attribuées à tort au poète épique Choerilus, fr. 11, 12, comme le prouve le mètre trochaïque syncopé ou ïambique (⟨γῆς / ὀστοῖσιν κτλ.) du premier fragment; ni Reitzenstein ni Kranz ne s'en sont aperçus).

V. LE BANQUET

Comme nous l'avons déjà fait observer, Reitzenstein est persuadé que l'influence des doctrines iraniennes a commencé d'exister d'assez bonne heure chez Platon. Pour suivre l'ordre chronologique, commençons par le *Banquet*; le mythe des hommes primordiaux, de forme sphérique, raconté par Aristophane rappelle, selon Reitzenstein, la conception de l'homme primordial Gayōmard de la cosmogonie iranienne. D'après la traduction que donne H. H. Schaeder de la partie du *Boundahišn* qui s'y rapporte [1]), Gayōmard était aussi haut que large, mais il n'y est pas question de deux traits qui caractérisent l'*homo aristophaneus* (189D-190A), c.à.d. la présence de deux visages et de deux paires de jambes et de bras, à l'aide desquelles il peut se déplacer en culbutant, et la double sexualité de caractère homosexuel aussi bien que bisexuel [2]). Aussi, n'y a-t-il aucune raison pour qu'on cherche ici une source iranienne qu'aurait suivi l'auteur de la fantaisie géniale mise dans la bouche d'Aristophane, tandis qu'il avait à sa disposition plusieurs conceptions des présocratiques, particulièrement d'Empédocle, qui s'adaptent beaucoup mieux au mythe de l'homme primordial [3]). Je me garderai d'y ajouter, avec les fauteurs de l'Orphisme [4]), Phanès, l'être primordial

1) Dans les *Studien zum antiken Synkretismus*, p. 214 sqq.; d'après Schaeder (p. 209), le récit de la création provient d'une traduction en moyen persan du *Dāmdād-Nask*; pour un profane dans le domaine de l'iranistique, l'abondance d'éléments astrologiques dans ce récit saute aux yeux, si bien que la question se pose de savoir si ce récit n'est pas d'une époque trop tardive, pour qu'on puisse le considérer comme une source de Platon. D'après Kramers, *De Godsdiensten van Iran*, p. 406 sqq., le récit de la création avec Gayōmard et le boeuf primordial est l'œuvre de théologiens d'une époque postérieure; Schaeder avoue que Gayōmard n'est pas nommé dans les Gāthās, mais il reconnaît dans ce nom *Verwandtschaft mit Zarathoustras Begriffsbildung* (p. 211). Enfin, Nyberg attribue à la doctrine des périodes cosmiques, à laquelle appartient le récit de Gayōmard et du bœuf primordial, une date beaucoup plus ancienne que l'époque des Sassanides, en s'appuyant exclusivement sur la remarque attribuée par Pline à Eudoxe (*Die Religion des alten Iran*, p. 28), argument dont nous avons déjà démontré l'inanité (p. 26, n. 1).

2) *Niemand wird in der oben vorgelegten Tradition einen Anhalt dafür finden können, dass Gayōmard als Hermaphrodit vorgestellt sei*, Schaeder, *op. cit.* p. 242.

3) V., par exemple, Empédocle, fr. B. 61 D.-K.

4) Comme, par exemple, Geffcken: (*Möglich ist auch...die Ableitung des Aristophanischen Mythos im „Symposion" aus Orphischer Vorstellung*), qui allègue l'imagination sexuelle qui s'y fait jour (*op. cit.* p. 520).

des cosmogonies orphiques de basse époque [1]), qui n'a rien en commun avec l'*homo aristophaneus*, si l'on excepte sa double sexualité; et encore, c'était un androgyne, tandis que parmi les trois types nommés par Aristophane, un seul présentait cet aspect. En somme, Reitzenstein lui-même reconnaît que les arguments qui plaident pour des influences iraniennes n'ont que peu de poids en ce qui concerne le mythe du *Banquet* [2]).

Par contre, Bidez croît que le mythe d'Aristophane est basé à un degré considérable sur des éléments orientaux [3]); mais, selon lui, nous n'avons pas affaire à l'Iran et à la cosmogonie de Zarathoustra, mais la source originale serait l'anthropogonie babylonienne zervaniste, dont notre mythe proviendrait, par l'intermédiaire du Phanès orphique, par beaucoup de détours et de stades intermédiaires, parmi lesquels les présocratiques grecs. A mon avis, cette filiation compliquée présente trop de points faibles pour qu'on puisse l'ac-

---

1) *In der gesamten ältern Litteratur findet sich so wenig eine Spur von Erikepaios wie von Phanes*, Roscher, *Lexik. d. Myth.* III, col. 2259 (Gruppe). Si je ne me trompe, Phanès lui-même ne se rencontre pas avant les Néo-platoniciens, les Pères de l'Église et les Hymnes Orphiques; son nom barbare se lit déjà dans un papyrus du IIIme siècle avant J.-C. (sous la forme 'Ιρικεπαῖγος; v. les *Orphicorum Fragmenta* de Kern, 31, 22); comme surnom de Dionysos, 'Ηρικεπαῖος se rencontre sur une inscription de Hiérokaisareia, datant du IIme siècle après J.-C. (J. Keil et A. von Premerstein, *Bericht über eine Reise in Lydien und der südlichen Aiolis*, Denkschr. d. Kais. Ak. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl., 53, Wien 1910, n. 112, p. 54 sq.). — J'appelle l'attention du lecteur sur l'absence de Phanès dans la cosmogonie, dite orphique, révélée par le chœur des oiseaux chez Aristophane (*Ois.* 685 suivv.); dans ces vers, la Nuit pond un œuf, d'où sort Éros, dont ni le nom ni les attributs (si l'on excepte ses ailes d'or, attribut des divinités ailées depuis la χρυσόπτερος Ἶρις d'Homère) ne font penser à Phanès, auquel l'identifient les écrits orphiques de basse époque; d'ailleurs, l'œuf orphique est un produit du Temps, l'Éros orphique le père de la Nuit (*Orphic. Fragm.* 70 et 37). Tout porte à croire que Phanès-Eriképaios, être divin de provenance orientale, n'a été introduit qu'après les conquêtes d'Alexandre le Grand dans la cosmogonie grecque qui se rattache à la *Théogonie* d'Hésiode, vers 116 sqq., et où Éros se trouve à l'origine de la naissance du monde. Quant à l'œuf cosmique, O. Kern a eu raison de constater que cette conception est grecque (*Die Religion der Griechen*, II, Berlin 1935, p. 152); d'ailleurs, je ne suis pas entièrement persuadé que l'œuf aristophanéen ne soit pas sorti de l'imagination du poète. En général, beaucoup de savants qui étudient l'orphisme ne sont que trop enclins à oublier la chronologie, quand ils puisent dans des sources d'époque tardive des données pour reconstruire un orphisme archaïque, dont nous ne savons que peu de chose; cf. le livre instructif de I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley and Los Angeles, 1941.

2) *Studien*, p. 34.

3) *Platon, Eudoxe*, p. 214-218; *Eos*, p. 38-42; dans ce dernier ouvrage, Bidez se prononce avec plus de réserve sur la question des influences orientales; notamment, il n'y est plus question de l'anthropogonie babylonienne zervaniste.

cepter en entier [1]). Mais, même en acceptant cette filiation et une date du zervanisme aussi reculée que le suppose Bidez, le rapport avec l'Orient serait tellement indirect et lointain que nous ne pouvons guère l'accepter.

En outre, Bidez rend son hypothèse encore plus compliquée et moins vraisemblable, en y ajoutant un élément astrologique. Selon lui, cet élément serait présent là où Platon représente l'*homo aristophaneus* comme engendré par le Soleil, s'il est de sexe masculin, par la Terre, s'il est de sexe féminin, et par la Lune, s'il est androgyne. Cependant, nous pouvons désigner ici avec une probabilité suffisante la source grecque dont Platon s'est inspiré, c. à d. Parménide, qui croyait que les premiers hommes étaient nés du Soleil [2]).

---

1) Quant à la chronologie du zervanisme, nous relevons l'observation de Bidez et Cumont, dans *Les Mages* I p. 63: la mention qu'en fait Eudème de Rhodes, disciple d'Aristote, „lui garantit une antiquité relativement reculée"; cependant, on se demande, si cette constatation chronologique nous autorise à présumer que l'orphisme ancien et les présocratiques ont pu emprunter leur Χρόνος au Zervan perse; ce doute est augmenté, quand nous lisons chez Von Wesendonk que le zervanisme date probablement de l'époque des Arsacides (*Weltbild*, p. 257). Par contre, Nyberg (*Die Religionen des alten Iran*, p. 380), tout en constatant que nos sources immédiates appartiennent presque sans aucune exception à l'époque des Sassanides, croit que le calendrier mazdayasnien introduit par Xerxès (485 av. J.-C.) porte déjà l'empreinte du zervanisme. Je ne suis pas à même de contrôler cette assertion, mais je m'en réfère au jugement de Herzfeld qui, sans se prononcer sur le caractère zervaniste de ce calendrier, écrit: *Xerxes never introduced this „mazdayasnian calendar"*, et qui constate qu'aux environs de 460 le vieux calendrier perse était toujours en usage (*Zoroaster and his World*, I p. 28). Quant aux Grecs, il ne faut jamais perdre de vue que ni Eudoxe ni Aristote n'ont connu la religion iranienne sous sa forme zervaniste.

Puis, il n'est pas démontré que Phanès ait joué un rôle quelconque dans l'orphisme ancien (v. la note 1 à la page 33). Enfin, je relève la remarque de Reitzenstein (*Vorträge* p. 31) concernant la religiosité orphique, *deren Verhältnis zum Orient für uns ja noch unsicher ist.*

2) Parménide, fr. A 1, p. 218, 2 suiv. D.-K. Parménide reconnut aussi la forme sphérique de la terre (fr. A 44 D.-K.); or, la forme sphérique des hommes primordiaux du *Banquet* est l'image de celle des corps célestes dont ils sont nés. — Dans son article *Notes on the Presocratics, Mnemosyne* sér. III, vol. 13, 1947, p. 287-289, W. J. Verdenius propose de remplacer les mots du fr. A 1 de Parménide ἐξ ἡλίου par ἐξ ἰλύος, d'après la vulgate de Diogène Laërce; mais il n'y a aucune raison de substituer à la leçon des manuscrits une conjecture de provenance incertaine. Ce que nous savons de la cosmogonie de Parménide est trop insuffisant pour que nous puissions considérer *a priori* cette théorie de l'origine première de l'homme comme étrangère à sa doctrine; il ne me semble pas permis d'assimiler sa doctrine à celle d'autres philosophes et à des croyances populaires assez répandues, quand les témoignages nous manquent pour prouver cette conformité. Quant au fragment d'Empédocle, 62 D.-K., dont la théorie anthropogonique ressemblerait, d'après le témoignage

Ce n'est pas une hypothèse trop audacieuse de supposer que Platon, ayant l'intention de baser le mythe d'Aristophane sur l'existence de trois prototypes humains, a remplacé, comme corps céleste générateur, le Soleil parménidéen par les trois corps principaux. Dans ce cas, le choix de la terre comme origine du sexe feminin n'a rien de surprenant, parce que la terre elle-même était considérée comme un élément féminin [1]; quant au choix de la lune pour les androgynes, „parce que la lune elle aussi participe de tous les deux", comme s'exprime Platon [2], on peut le rattacher également à une doctrine de Parménide, d'après laquelle la lune est constituée d'un mélange d'air et de feu, tandis que l'air est considéré comme une sécrétion de la terre et le soleil comme une émanation du feu [3].

Il n'y a aucune raison non plus pour constater dans ce mythe, avec Bidez [4], des vestiges de la théorie de l'homme-microcosmos, qui, nous l'avons déjà vu [5], est considérée comme un indice de l'influence orientale. Ni l'assertion de Platon concernant l'origine de l'*homo aristophaneus* ni celle concernant la ressemblance de son aspect avec celui des corps célestes dont il serait né, ne se prêtent à cette interprétation; le principe fondamental de cette doctrine, qui repose sur l'identification des parties du corps humain avec les parties constituantes du cosmos, en est totalement absent.

---

de Censorinus (= Parménide, fr. A 51 D.-K.), à celle de Parménide, le limon n'y est pas mentionné; selon Empédocle, les τύποι des premiers hommes sortent de la terre, ayant part à l'eau et à la chaleur et suscités par l'action du feu. Je veux bien que l'eau et la terre forment ensemble du limon, comme le fait observer M. Verdenius, mais il ne me semble pas permis de simplifier ainsi le problème; il s'agit de savoir, si Empédocle fait naître les hommes du limon, ou bien d'une autre substance; évidemment, cette substance, chez lui, c'est la terre, et si sa doctrine ressemblait, à cet égard, à celle de Parménide, celui-ci aurait écrit ἐκ γῆς. Dans le fragment d'Archélaüs, A 4 D.-K., dont la ressemblance avec le fragment de Parménide semble frappante à M. Verdenius, on lit bien les mots ἐκ τῆς ἰλύος, mais le limon sert ici de nourriture pour les êtres vivants, ils n'en naissent point (ἅπαντα τὴν αὐτὴν δίαιταν ἔχοντα ἐκ τῆς ἰλύος τρεφόμενα). Enfin, il faut remarquer que les êtres vivants qu'on supposait nés du limon, sont surtout des animaux aquatiques, comme c'est le cas chez Anaximandre (fr. 10 et 11 D.-K.).

1) Cf., par exemple, le fragment bien connu des *Danaïdes* d'Éschyle (44 Nck.[2]) qui décrit la fécondation de la terre par le ciel.

2) *Banquet* 190 B.

3) Parménide, fr. A 37 D.-K.

4) *Eos*, p. 41.

5) P. 28 sqq.

VI. LE THÉÉTÈTE

D'après l'ordre chronologique des dialogues de Platon, nous devrions maintenant étudier le mythe d'Er dans la *République*; mais, à cause du caractère compliqué des problèmes que soulève la discussion de ce mythe (dont, d'ailleurs, Reitzenstein ne parle pas), l'influence de l'Iran y étant supposée aussi bien que celle de la Babylonie, je préfère remettre cette discussion à la fin de cette étude. Ainsi, nous passons au *Théétète*, dont l'épisode magnifique de la vie du philosophe [1]) contient un passage remarquable, où Socrate déclare que le mal est impérissable et qu'il doit nécessairement exister toujours à côté du bien comme son contraire [2]). Reitzenstein y reconnaît la pensée véritablement iranienne de la nécessité du mal comme contre-partie du bien [3]). Nous avons déjà appelé l'attention du lecteur sur ce principe de la doctrine de Zarathoustra, qu'Eudoxe a connu [4]) et que celui-ci a pu enseigner à Platon; aussi, ne pouvons nous pas rejeter *a limine* la thèse selon laquelle Platon aurait été influencé, en faisant prononcer par Socrate ces paroles mémorables, par la pensée iranienne.

Cependant, cette thèse entraîne des conséquences fâcheuses. D'abord, il faudrait supposer que Platon aurait réduit toute cette conception mythologique des Iraniens, qui représente deux déités antagonistes en conflit éternel et qu'Eudoxe a connue comme telle, lorsqu'il assimilait ces dieux à Zeus et à Hadès, à une abstraction de conceptions éthiques ou métaphysiques; puis, qui pis est, Platon exclut le mal du monde des dieux et le localise dans celui des mortels [5]); ainsi, il a introduit une antithèse, qui s'accorde bien avec l'idéalisme platonicien opposant partout ce qui est parfait dans l'autre monde aux choses imparfaites de ce monde, mais qui est étrangère au

---

1) *Théétète*, 173 C sqq.

2) 'Αλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε· ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη, 176 A.

3) *Studien* p. 33.

4) V. p. 25 sq.

5) οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης (contination de la phrase citée dans la note précédente).

mythe iranien, qui représente les deux principes comme des êtres supérieurs ou des dieux de rang égal [1]). Ce sont ces circonstances qui rendent moins probable le rapprochement fait par Reitzenstein.

Par contre, l'idée que le mal existe toujours à côté du bien, a été connue des Grecs depuis les temps les plus reculés. Elle se rencontre chez Homère sous la forme du mythe primitif du tonneau contenant les présents mauvais, qui se trouve en même temps que celui des présents bons dans la demeure de Zeus [2]), tandis qu'Hésiode, partant d'une conception pessimiste de l'évolution de l'humanité, suppose que les maux ont d'abord été absents du monde, mais qu'ils se sont répandus ensuite sur la terre et sur la mer, en s'échappant du tonneau ouvert par Pandore, tonneau qui les renfermait jusqu'alors [3]). A Platon lui-même, cette idée n'est point étrangère; Reitzenstein lui-même mentionne un passage du *Lysis* [4]), écrit à une époque beaucoup plus reculée, où il est question du mal cohérent avec le bien d'une façon indissoluble. Parmi les éléments nouveaux qui se remarquent dans le *Théétète*, la nécessité de la connexion des contraires fait penser naturellement à Héraclite, tandis que, comme nous l'avons déjà fait observer, la localisation du mal dans une demeure propre et séparée entre dans la ligne de la pensée platonicienne.

Ainsi, d'un côté le passage du *Théétète* s'explique parfaitement par les conceptions du bien et du mal des Grecs en général et de Platon lui-même, d'un autre côté le rapprochement de ce passage avec la doctrine de Zarathoustra se heurte à des difficultés considérables; aussi la conclusion ne peut elle être que défavorable à la thèse de l'influence orientale [5]).

---

1) V., pour la doctrine avestique, *Jasna* 30, 3-6, 3, d'après la traduction de Kramers (*op. cit.* p. 400) et de Herzfeld (*Zoroaster and his World* I, p. 310): „Et ces deux êtres primordiaux qui... sont connus comme des frères jumeaux („*sleep-twins*"), étaient selon la pensée, la parole et l'action le meilleur (*Good*, selon Herzfeld) et le mal". Cependant, il semble qu'Eudoxe, à cause de son identification d'Arimane et de Hadès, ait connu une doctrine divergente, selon laquelle dans un royaume souterrain „siège un Hadès iranien, entouré de déités inférieures" (Bidez-Cumont, *Les Mages* I, p. 61).

2) Il. Ω 527; je laisse de côté la question de savoir s'il y a eu un ou deux tonneaux (ou plutôt jarres) contenant les maux.

3) Hésiode, *Travaux* 90—104.

4) Platon, *Lysis* 220 D.

5) Quant à ce qu'observe Reitzenstein, que la locution ὁμοιοῦσθαι θεῷ employée par Platon: φυγὴ δὲ (scil. ἐνθένδε ἐκεῖσε) ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι (*Théétète* 176 B), contient un *Grundbegriff iranischer Spekulation* (*Studien* p. 33), nous le croyons

(continué de la page 37, n. 5)

volontiers sur l'autorité de Reitzenstein, mais nous ajoutons que cette conception est également platonicienne; comp. *Phèdre* 252 D et surtout la *République* 613 A: Οὐ γὰρ δὴ ὑπό γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται, ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ. Malgré la remarque de Reitzenstein: *Der Gedanke ist anders gewendet*, la ressemblance entre les deux passages est frappante.

VII. LE POLITIQUE

Après le *Théétète*, c'est au *Politique* qu'il nous faut nous attacher. A la partie dialectique du dialogue, Platon ajoute, en guise de complément badin [1]), un mythe qui se base sur la fiction de deux cycles du mouvement du monde opposés entre eux, et il en décrit les conséquences pour l'humanité [2]). Il sera utile, en interprétant ce mythe bizarre, de se rappeler toujours les mots introducteurs de Platon et de laisser une marge suffisante à la fantaisie créatrice de l'auteur.

Parce que Platon indique dans ce mythe avec plus de netteté qu'il ne le fait ailleurs, ses points de départ, une méthode d'interprétation à l'inverse de celle que nous avons suivie jusqu'ici se recommande pour le *Politique*. Cette fois, nous commencerons par une explication du mythe basée sur les conceptions des Grecs en général et de Platon en particulier; ensuite, nous nous adresserons à Reitzenstein et aux Iraniens.

Au commencement de son récit, Platon n'indique pas moins de trois données mythologiques, qui forment les thèmes de sa composition *quasi una fantasia*: l'intervertissement des endroits où le soleil et les étoiles se lèvent et se couchent, l'Age d'Or sous le règne de Cronos, et les γηγενεῖς, les hommes nés de la terre à l'époque primitive. Les deux données mentionnées en dernier lieu, comptent, depuis Hésiode et les tragiques, parmi les récits mythologiques les plus répandus, de sorte que le sceptique Hérodote lui-même mentionne le temple sur l'Acropole d'Érechthée τοῦ γηγενέος, bien qu'il ajoute la restriction λεγομένου [3]). Au contraire, le récit qui constitue la première donnée mythologique, et qui se résume ainsi: après que Thyeste a dérobé la royauté à Atrée d'une manière perfide, Zeus révèle la fraude par un prodige en faisant parcourir leur chemin au soleil et aux étoiles en sens inverse, ce récit ne nous est guère

---

1) παιδιὰν ἐγκερασαμένους, *Politique* 268 D.
2) 268 E sqq.
3) Hérodote VIII 55.

connu que par quelques tragédies d'Euripide et par des scolies à ces tragédies [1]).

En se basant sur ces trois éléments, on peut expliquer parfaitement le mythe entier de Platon, pourvu qu'on soit prêt à concéder libre jeu à la fantaisie créatrice de l'auteur, et qu'on n'exige pas qu'il doive exister pour chaque détail un modèle, auquel Platon l'aurait emprunté, ou bien qu'on ne voie pas, comme le fait Bidez [2]), dans la mention faite par Platon au commencement de son récit des données mythiques qui lui servent de points de départ, un prétexte de l'auteur pour appeler l'attention de ses lecteurs sur l'accord entre certaines croyances étrangères et des traditions autochthones, interprétation tout à fait subjective, qu'aucun mot du texte n'autorise et qui supposerait des lecteurs singulièrement perspicaces.

Comme cause commune des évènements contenus dans les trois données mythiques, Platon imagine une répétition cyclique de deux mouvements du cosmos, dont un est communiqué au cosmos par la divinité, tandis que l'autre est le mouvement propre du cosmos, qui va en sens inverse du premier mouvement; cette idée provient du mythe du prodige de Zeus inversant le cours des astres. Ensuite, il décrit les conséquences que, dès le moment où l'impulsion divine est de nouveau communiquée au monde, l'humanité subit par suite du mouvement inversé du cosmos, tournant en sens inverse par rapport au mouvement du cycle précédent, qui est aussi celui du cycle actuel: la croissance des individus marche à rebours et ils deviennent non pas plus âgés, mais plus jeunes, de sorte que les hommes naissent comme des vieillards et qu'ils ne peuvent pas être procréés par d'autres hommes, mais qu'ils doivent naître, ou plutôt être nés, de la terre; voici le point du récit où intervient le mythe des γηγενεῖς. Enfin, il s'ensuit de là que cette époque est celle que mentionne le mythe de l'Age d'Or; l'absence de guerre, l'apprivoisement de tous les animaux, qui ne s'entredévorent pas, les moyens de subsistance s'offrant spontanément aux hommes,

---

1) La description la plus détaillée du mythe de l'agneau d'or envoyé par les dieux à Atrée comme symbole de la puissance royale, de l'accaparement de cet agneau par Thyeste, qui séduit à cette fin l'épouse d'Atrée, et du prodige de Zeus, se trouve dans l'*Électre*, vers 698-746; cf. le commentaire de Denniston (dans son édition d'Oxford, 1939), qui fait observer qu'ici Euripide, en accord avec la réalité, dirige le cours du soleil vers l'Occident, comme le fait Platon, mais que dans l'*Oreste*, vers 1001-1004, c'est vers l'Orient.

2) *Platon, Eudoxe* p. 300; *Eos*, p. 74.

tout cela s'explique par le fait que cette période est dirigée par la divinité et par les démons divins, qui s'occupent directement du gouvernement du monde.

On voit comme tout se tient dans cette construction d'idées, qui n'exige aucune utilisation de parties constituantes de provenance étrangère; il n'y a pas beaucoup de passages où le principe τὸν Πλάτωνα ἐκ τοῦ Πλάτωνος σαφηνίζειν puisse s'appliquer avec autant de succès qu'ici.

Passons maintenant aux réflexions suggérées par l'examen de ce mythe à Reitzenstein, lequel ne tient aucun compte des sources mentionnés par Platon lui-même, excepté Hésiode, et cela encore sans qu'il l'utilise pour son interprétation du mythe [1]).

L'Orient connaissait les γηγενεῖς qui ne se reproduisaient pas par voie sexuelle [2]); mais ce fait ne change rien au fait dûment constaté par Platon lui-même que les γηγενεῖς abondent dans la mythologie grecque. Le fait qu'ils ne se reproduisent pas sexuellement est inhérent au récit de Platon, d'après lequel, à cause du cours inversé de la vie humaine, il faut qu'on vienne au monde comme vieillard [3]).

Dans une atmosphère orientale, ajoute Reitzenstein [4]), on comprend fort bien que la procréation soit liée indissolublement au cours des étoiles et que leur mouvement bien ordonné soit précédé par des perturbations. La première conception est, à vrai dire, absente du mythe de Platon; ce n'est qu'au moyen d'une interprétation forcée que l'on pourrait supposer que cette conception est à la base de la connexion très indirecte qui existe chez Platon entre le mouvement du monde et la naissance des γηγενεῖς; nous avons expliqué, quelle est la connexion véritable d'après le récit de l'auteur lui-même. Quant à la deuxième conception, nous avons déjà vu que l'idée

---

1) *Studien* p. 66.

2) *Op. cit.* p. 34, n. 4.

3) Il se peut que cette dernière conception ait été inspirée à Platon par le vers hésiodique εὖτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν (*Travaux* 181), quoique ce vers se rapporte à la cinquième génération, qui est la plus altérée de toutes. Il se peut aussi que Platon ait songé à la cosmogonie d'Empédocle, dans laquelle une génération se reproduisant sexuellement, est précédée d'autres générations nées des éléments (v., par exemple, fr. A 72 D.-K.). A mon avis, ce ne sont là que des hypothèses superflues; en tout cas, elles sont plus probables qu'une inspiration de source orientale.

4) *l.c.*

de la perturbation du cours des astres ne remonte pas à l'Orient, mais à Euripide [1]).

Cependant, le meilleur atout entre les mains de Reitzenstein est la phrase qui se lit à la page 270 A: μήτ' αὖ δύο τινὲ θεὼ φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία στρέφειν αὐτόν (c. à d. τὸν κόσμον); il reconnaît là une condamnation du dualisme iranien, que Platon aurait connu par l'intermédiaire d'Eudoxe [2]). D'abord, le peu de probabilité de cette hypothèse saute aux yeux, quand on se rend compte du fait que l'élément éthique est tout à fait absent de ce passage de Platon [3]), dans lequel il ne s'agit point d'un dieu bon et d'un dieu mauvais [4]). Mais, même en faisant abstraction de cet argument, rien ne nous oblige à recourir à des idées venues du dehors; il faut seulement replacer la phrase citée dans son contexte et serrer de près l'argumentation de Platon, quand il démontre que l'alternance des mouvements du monde, considérée comme le point de départ de son raisonnement, ne peut s'expliquer autrement que par une seule hypothèse: tantôt c'est la divinité qui cause le mouvement, tantôt c'est le monde qui se meut par sa propre force.

Voici les termes de ce raisonnement: a) si le mouvement était causé exclusivement par la divinité (c.à.d. le principe mouvant, τὸ τῶν κινουμένων πάντων ἡγούμενον), il aurait dû être immuable; κινεῖν δὲ τούτῳ τοτὲ μὲν ἄλλως, αὖθις δ' ἐναντίως οὐ θέμις (269 E); par conséquent, la variabilité du mouvement ne peut provenir que du monde lui-même, auquel le créateur a attribué non seulement beaucoup d'attributs divins, mais aussi une constituante corporelle, ce qui comporte un élément de variabilité; b) cependant, il est im-

---

1) Bidez (*Platon, Eudoxe* p. 293; *Eos* p. 67) rejette lui aussi la source grecque indiquée par Platon lui-même; il croit que cette idée était suggérée à Platon par la compréhension que le macrocosme devait avoir ses défaillances comme l'être humain dont il est l'agrandissement (mais où donc Platon a-t-il dit cela?). Les références aux traditions grecques sont éliminées par Bidez au moyen du raisonnement arbitraire que j'ai déjà mentionné (p. 40): Platon aurait voulu démontrer aux Grecs que cette doctrine exotique existait déjà chez eux (*opp. citt.* p. 300 et 74).

2) *Op. cit.* p. 35; selon Reitzenstein, Platon aurait auparavant accepté cette doctrine; v. p. 36.

3) Dans le dualisme du *Politique, il ne s'agit pas du mal moral* (Festugière, *op. cit.* p. 40).

4) L'interprétation de M. Festugière „deux Dieux contraires, l'un bon, l'autre mauvais" (*op. cit.* p. 43) attribue à Platon des définitions de ses δύο τινὲ θεὼ qui ne se trouvent pas dans le texte et qui ne s'ensuivent pas du raisonnement qui amène Platon à écarter l'hypothèse de l'existence de deux dieux, comme on le verra dans mon analyse du passage du *Politique.*

possible que le monde se meuve de soi-même de toute éternité, ce qui n'est possible que pour le principe mouvant lui-même; c) la seule explication qui reste est celle qui part de l'hypothèse que l'initiative de la divinité est intermittente; car (d) la quatrième hypothèse qui se propose, que ce sont deux dieux qui meuvent la terre en sens inverse, n'est pas acceptable. A cette dernière hypothèse, Platon n'ajoute pas l'argument à cause duquel il la rejette, mais la preuve s'ensuit directement du caractère simple attribué au principe mouvant, fonctionnant sans aucune variabilité, postulé comme un axiome au commencement de l'argumentation de Platon.

Ainsi, nous voyons que la phrase à laquelle Reitzenstein fait appel pour démontrer l'influence iranienne, s'explique uniquement comme une chaînon indispensable de l'argumentation dans laquelle Platon examine toutes les hypothèses qui se présentent à l'esprit, pour les éliminer toutes à l'exception d'une seule. Dans un raisonnement tellement serré, il n'y a aucune place pour un *deus ex machina* iranien.

Enfin, il nous reste à confronter la source à laquelle Platon aurait puisé, et ce que Platon lui-même a écrit. D'après Reitzenstein, cette source se trouve dans le *Bahman-Yašt* perse, écrit de caractère apocalyptique, qui est parvenu jusqu'à nous dans une rédaction de l'époque médiévale [1]; cependant, par des combinations assez hasardeuses, où entrent un oracle datant de l'époque hellénistique [2] et plusieurs autres écrits d'époque tardive, Reitzenstein s'efforce de démontrer que les descriptions des signes du siècle final qui se trouvent dans le *Bahman-Yašt* auraient déjà existé au second siècle av. J.-C. [3]. Même si l'on accepte les résultats des recherches de Reitzenstein, il faut constater qu'il subsiste toujours un *vacuum* chronologique assez vaste entre le *Politique* et la source orientale hypothétique.

---

1) *Op. cit.* p. 44; *vermutlich in ihrer jetzigen Form nach der arabischen Eroberung redigiert*, mais provenant de matériaux de l'époque des Sassanides et reflétant les évènements et les conditions d'existence de cette époque, selon Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, p. 36.

2) Dans cet oracle, édité par Wessely, *Neue Griechische Zauberpapyri, Denkschr. d. Wiener Akad.* XLII, p. 3 sqq., et reproduit d'après une copie nouvelle du papyrus par Reitzenstein, *op. cit.* p. 395 sqq., des périodes de détresse et de prospérité sont prophétisées pour l'Égypte.

3) *Op. cit.* p. 55. Il ne semble pas que les combinaisons de Reitzenstein aient convaincu les orientalistes. Selon Nyberg, cette apocalypse pessimiste daterait de l'époque des Sassanides (v. la note 1); Herzfeld la rattache à la conquête mahométane (*Zoroaster and his World*, I. p. 21). Aucun de ces deux savants ne mentionne la théorie de Reitzenstein.

Procédons à un examen des traits que les deux écrits ont en commun et qui, selon Reitzenstein, prouveraient leur interdépendance. La tendance apocalyptique et prophétique est entièrement absente du mythe du *Politique*; quand Reitzenstein prétend que Platon ne s'intéresse qu'à la catastrophe [1]), il n'a plus le texte de Platon présent à l'esprit. En constatant que l'inversion du mouvement cosmique est accompagnée par des φθοραὶ μέγισται chez les hommes et les autres êtres vivants [2]), Platon ne fait qu'une remarque incidente, dont l'importance pour le récit en son entier est minime. Même en supposant que les catastrophes du monde jouent un rôle du premier plan chez Platon et qu'elles doivent nécessairement leur origine à des exemples antérieurs, la doctrine d'Empédocle, selon laquelle la destruction du cosmos sous l'influence du Νεῖκος et la renaissance du cosmos par suite de l'action de la Φιλία [3]) se répètent dans un cycle infini, présente un exemple beaucoup plus approprié que l'apocalypse perse [4]).

Quant aux points de ressemblance entre les signes du siècle final et certaines particularités du récit de Platon, l'identité supposée par Reitzenstein est loin d'être impressionnante, surtout quand on compare son résumé composé *ad hoc* [5]) et le tableau plus complet des signes du *Bahman-Yašt* [6]). En fait, tout ce qui peut servir à une comparaison avec le mythe du *Politique*, se lit dans le résumé de Reitzenstein en ces termes: *Die Gestirne verändern ihren Lauf, Sommer und Winter verkehren sich, die Menschen werden immer kleiner, sie vergehen.* Quant au signe mentionné en premier lieu, il se réduit à un extrait tout à fait arbitraire de ce qu'on lit dans le tableau plus complet [7]); le second signe n'est pas dans

---

1) *ihn interessiert nur die Katastrophe, op. cit.* p. 66.

2) *Politique* 270 C; cette remarque est répétée à la page 273 A, où des tremblements de terre sont mentionnés en plus.

3) V., par exemple, fr. A 52 D.-K.

4) D'après les renseignements donnés par Reitzenstein sur la prophétie du *Bahman-Yašt*, il n'apparaît pas que le déclin du monde doive être suivi d'une renaissance et que ce processus se répète, comme c'est le cas chez Empédocle et chez Platon. — Bidez (*Platon, Eudoxe* p. 299; *Eos*, p. 73) admet que Platon s'est souvenu du système d'Empédocle.

5) *Op. cit.* p. 66.

6) *Op. cit.* p. 55.

7) *Die Sonne wird unsichtbarer und fleckiger*; *Jahr, Monat und Tage werden kürzer* (p. 55); d'après ce tableau, les détails astronomiques font entièrement défaut dans l'apocalypse du *Bahman-Yašt*, de sorte que la base du mythe de Platon, c. à d. l'inversion du mouvement cosmique, ne se prête à aucune comparaison avec le *yašt*.

Platon[1]); quant au troisième signe, celui-ci suggère une ressemblance assez séduisante avec le renversement des époques de la vie humaine dans le *Politique*, par suite de laquelle on naît vieillard pour devenir enfant et pour disparaître enfin dans le néant [2]). Mais en fait, en consultant le tableau plus complet [3]), on constate que le seul point de ressemblance qui existe entre les deux écrits est constitué par la diminution de la dimension et des forces de l'homme; et encore, chez Platon, la diminution des hommes n'est qu'une conséquence secondaire de leur rajeunissement perpétuel, tandis que dans le *Bahman-Yašt* elle est en rapport avec la détérioration générale du physique et du moral des hommes [4]).

Ainsi nous sommes amenés à la conclusion que les points de ressemblance entre le *Politique* et l'apocalypse perse sont tout à fait superficiels et qu'ils se réduisent à un minimum négligeable, tandis que les divergences entre les deux écrits sont beaucoup plus nombreuses et d'un caractère fondamental.

Enfin, il nous faut mentionner un argument allégué par Bidez [5]). Dans la description de l'âge d'or, la divinité et les démons divins surveillent les hommes et les animaux à la façon de pâtres; or, cette terminologie serait en accord avec celle de plusieurs écrits postérieurs, mis sous le nom de Zoroastre, d'Ostanès et des Chaldéens. D'abord, l'analogie est assez vague; dans les exemples indiqués par Bidez, il s'agit des sept sphères du ciel présentées comme des troupeaux sous la surveillance des planètes et des dieux du temps. D'autre part, l'image est universellement répandue; pour Platon, il suffit de citer le passage du *Phédon*, où les dieux surveillent les hommes comme leurs troupeaux [6]); l'analogie est autrement

---

1) Dans le *Politique* (272 A), la période qui est à l'opposé de celle dans laquelle nous vivons se caractérise par un climat tempéré produit par le mélange des saisons (τὸ γὰρ τῶν ὡρῶν αὐτοῖς ἄλυπον ἐκέκρατο).

2) *Politique* 270 D E.

3) *Die Menschen werden kleiner, kraftloser, ränkevoller, op. cit.* p. 55.

4) Dans son résumé (p. 66), Reitzenstein mentionne en outre l'intervention de la divinité, d'où résulte la restauration du monde; elle se trouve dans le *Politique*, mais elle ne se trouve pas dans la prophétie du *Bahman-Yašt* à la p. 55.

5) *Platon, Eudoxe* p. 301; *Eos*, p. 75.

6) Τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι, *Phédon* 62 B. Dans ce passage, κτήματα équivaut à κτήνη, comp. *Gorgias*, 484 C: βοῦς καὶ τἆλλα κτήματα; *Lois*, 728 E: χρημάτων καὶ κτημάτων κτῆσις; Démosthène, 18, 41: κτήματ' ἔχων . . . καὶ γεωργῶν.

frappante que celle présentée par les écrits des pseudo-iraniens et pseudo-chaldéens [1]).

Récemment, L. Troje s'est prononcé sur le mythe du *Politique* dans une étude où la méthode syncrétisante de Reitzenstein est appliquée avec encore moins de réserve et encore plus de fantaisie que par Reitzenstein lui-même (*Zum Begriff* ἄτακτος κίνησις *bei Platon und Mani*, dans *Museum Helveticum*, 1948, p. 96-115). Dans cet article, l'expression κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, par laquelle Platon désigne dans le *Timée* (30 A) l'état chaotique de l'univers avant la création du monde, est mise en rapport avec le *Politique* pour prouver que Platon aurait connu une tradition orientale concernant un mouvement cosmique conforme à l'ordre et un autre contraire à l'ordre; cette doctrine aurait figuré *den jeweiligen Weltablauf im Bilde einer jeweiligen Urmenschepiphanie* (p. 107). Cependant, l'ἄτακτος κίνησις (mouvement désordonné) du *Timée* ne peut pas être identifiée avec le mouvement du κόσμος déjà existant, qui, dans le *Politique*, va à l'envers de celui qui est né sous l'impulsion de la divinité. Pour M. Troje, la fiction de l'inversion du mouvement des astres ne saurait être expliquée que par l'image du mouvement double de la *Allgottheit Mensch* (p. 105). Ce ne sont là que des hypothèses sans aucun fondement.

Ainsi, de l'assertion annoncée avec tant d'aplomb par Reitzenstein au sujet du mythe du *Politique, den wir mit Sicherheit aus dem Orient herleiten zugleich erklären können* [2]), il ne reste à peu près rien. On ne peut même souscrire à l'opinion beaucoup plus réservée de Bidez [3]) ni à celle de Festugière, qui incline à reconnaître dans le *Politique* une certaine influence, bien que très limitée, du dualisme iranien, dont Platon récuse le dogme le plus caractéristique: l'opposition de deux dieux [4]).

---

1) L'astrologie elle-même n'a pas été à ma connaissance appelée au secours de la thèse orientalisante ; je relève la remarque de Boll au sujet du déclin périodique du monde: *Von dieser speziell orientalischen Lehre muss jedenfalls die Modifizierung des Weltuntergangs getrennt werden, welche Plato gegeben hat* (Boll-Bezold, p. 201).

2) *Op. cit.* p. 65.

3) *On ne découvre nulle part, dans le Politique, la trace certaine d'un emprunt direct aux croyances des Perses*, Bidez, *Platon, Eudoxe*, p. 303; *Eos*, p. 77.

4) Festugière, *op. cit.* p. 44. Selon lui, cette influence se manifeste dans la notion des périodes cosmiques différentes, auxquelles président des principes opposés, dans celle du bonheur des hommes dans les périodes où domine le Démiurge (271 C) et des maladies et décompositions dans les périodes où domine la nature corporelle, et dans celle du triomphe final du bien quand, à l'heure

(continué de la page 46, n. 4)

où tout semble perdu, le Dieu pilote reprend le gouvernail (273 D). Apparemment ce sont là des paraphrases assez libres de plusieurs passages dont j'ai déjà traité. On aimerait à lire les textes iraniens qui ont amené M. Festugière à établir ce rapprochement avec le texte de Platon; il ne les cite point. D'ailleurs, M. Festugière connaît trop bien les pièges dans lesquels sont tombés Reitzenstein et d'autres, quand ils s'appuyaient sur des textes iraniens non datés et qui ne présentent avec le grec que les ressemblances les plus vagues et les plus lointaines (p. 5), pour ne pas les éviter lui-même quand il manie *ces textes iraniens (apparemment de basse époque) dont on a fait si grand usage ces dernières années* (p. 8).

VIII. LE TIMÉE

Après le *Politique*, c'est le *Timée* qui appelle notre attention, ce dialogue étant considéré par les orientalisants, en première ligne par Reitzenstein, comme pénétré d'éléments de provenance étrangère. La manière dont Reitzenstein a traité du *Timée* rend la tâche du critique à la fois difficile et facile: difficile, parce que le savant allemand ne se réfère à presqu'aucun cas concret pour prouver sa thèse, de sorte qu'il n'a laissé qu'une place très restreinte pour une argumentation exacte; facile, parce que la critique se borne presqu'entièrement à une discussion sur des points de vue généraux, sans qu' elle ait à s'occuper de questions de détail.

Pour les cas concrets, Reitzenstein observe qu'il ne peut jamais s'agir d'imitations ni d'emprunts [1]); le seul point de ressemblance, mentionné par lui, qui se prête à une argumentation exacte concerne l'énumération des parties constituantes du corps humain et de ses organes intérieurs chez Platon [2]) et dans le *Zādsparm* et le *Boundahišn*; cette argumentation repose, comme toujours, sur l' hypothèse que les fragments des œuvres perses dont il s'agit proviennent d'idées iraniennes datant d'une époque reculée, que Platon aurait pu connaître. Mais, même en acceptant cette hypothèse comme prouvée, nous constatons que l'analogie n'est que superficielle et d'une portée très restreinte, parce qu'il s'agit de listes dont les éléments seront nécessairement énumérés, pour la plus grande partie, par tout le monde (os, viande, peau etc.; cœur, poumons, foie etc.) [3]); là où les éléments sont d'un caractère moins ordinaire, ils sont différents les uns des autres.

---

1) *Op. cit.* p. 148; dans une note, il ajoute ces mots: *Nur für sie gibt es einen exakten Beweis.*

2) *Timée* 73 B—76 C et 69 C—73 A.

3) La superficialité de l'analogie ressorte clairement du passage du *Zādsparm* cité par Reitzenstein à la page 7, note 1 (*op. cit.*), d'après la traduction de West; le cerveau y est comparé, avec ses six enveloppes formées par la matière osseuse, la viande, la graisse, les veines, la peau et les cheveux, aux sept planètes, tandis que, chez Platon, l'exposé physiologique ne se limite pas à la tête seule (il commence par ces mots: τὸ δὲ ὀστῶν καὶ σαρκῶν καὶ τῆς τοιαύτης φύσεως πέρι πάσης ὧδε ἔσχε, 73 B) et, cela s'entend, la comparaison avec les planètes en est entièrement absente.

Les tentatives de Reitzenstein dans le domaine des nombres significatifs sont également infructueuses; dans les séries mentionnées auparavant, le nombre des éléments constitutifs est assez variable; c'est tantôt l'heptade, tantôt la pentade qui trahit, selon Reitzenstein, l'origine iranienne. [1]).

En outre, chez Platon on ne trouve pas, à proprement parler, des séries déterminées d'avance, dans lesquelles les parties constituantes et les organes du corps sont énumérés l'un après l'autre et qui auraient pu être empruntées en leur entier à une source déjà existante; tout ce qu'on observe chez Platon, c'est qu'il décrit l'une après l'autre un certain nombre de parties constituantes et d'organes. Il ne s'agit pas, chez lui, d'un nombre total préconçu et fixé par une théorie des nombres quelconque; par exemple, les parties constituantes sont au nombre de sept, les organes au nombre de cinq. Même si l'on préfère attribuer une certaine signification au nombre sept, il faut reconnaître que l'heptade a joué un rôle prépondérant chez les Grecs depuis l'antiquité la plus reculée [2]); en outre, dans le *Timée* lui-même, Platon s'en est déjà servi dans l'énumération des corps célestes qui règlent le temps (38 C), où la nature l'indique d'elle-même, et il l'a mentionné aussi comme le nombre des mouvements (34 A), cas où personne ne supposera des influences iraniennes.

D'ailleurs, comme Reitzenstein lui-même déclare que des groupes de ce genre ne fournissent pas de preuves définitives [3]), rien ne nous oblige à poursuivre tout au long une discussion assez vaine [4]).

Passons aux points de vue d'un caractère général qui font conclure, à ce que prétend Reitzenstein, à l'influence des doctrines iraniennes. Le plus important argument de cette catégorie est le suivant: d'après Reitzenstein Platon aurait voulu rivaliser avec une doctrine théologique de la création du monde [5]). C'est là une conception

---

1) *Op. cit.* p. 7 et p. 147 sqq. Nous avons affaire à des pentades, des heptades, des octades et des ennéades; en somme, il apparaît que le seul point de ressemblance est „l'ancienne pentade", à laquelle peuvent être ajoutées arbitrairement des unités nouvelles, de sorte que l'analogie se borne à la circonstance que Platon ne nomme pas moins de cinq parties constituantes et de cinq organes, ce qui est dans la nature des choses.

2) V. la note 4 à la page 29.

3) *Op. cit.* p. 148.

4) Dans son article *Kosmos und Mensch* cité plus haut (p. 29, note 4), Kranz prétend que Reitzenstein a prouvé l'existence d'une *altiranische Heptade* dans le *Timée* 73B—76; or, le lecteur averti de Platon et du livre de Reitzenstein s'apercevra facilement que cette preuve est rien moins que certaine.

5) *Op. cit.* p. 35 et p. 143 sqq.

tout à fait subjective qui n'est prouvée par aucun fait; au contraire, la manière dont Platon introduit et annonce son mythe cosmogonique, pour lequel il ne revendique que la probabilité, n'est pas très recommandable pour un auteur qui s'efforce de faire concurrence à un récit révélé de la création [1]).

Cette doctrine théologique ne saurait être, d'après Reitzenstein, qu'une doctrine iranienne; dans le récit de la création iranien, il retrouve *die beiden grossen, sich streng entsprechenden Teile Welt und Mensch, den descriptiven Charakter*, et *die von Plato kurz abgemachten Teile in breiter Ausfuhrung* [2]).

Le premier point, la correspondance des deux parties de la création, constituées par le monde et par l'homme, n'est pas aussi stricte et significative, dans le *Timée*, que Reitzenstein semble le supposer; tel que Platon l'a utilisé, ce schéma cosmogonique est d'un caractère trop général pour qu'il puisse servir de lien entre des cosmogonies différentes; parmi les Grecs, Empédocle s'en est servi, quand il faisait sortir des quatre éléments d'une part le cosmos avec la terre et les corps célestes, d'autre part les plantes et les hommes, les animaux, et les parties constitutives de leur corps [3]). Quant au caractère descriptif, il est déterminé d'avance par la forme du μῦθος, que Platon a choisie pour sa cosmogonie; si l'on veut absolument que là aussi Platon ait eu un devancier, on peut trouver dans les fragments du même Empédocle des exemples frappants de ce style [4]). Le troisième point demande une explication plus détaillée; Reitzenstein suppose que Platon, en s'excusant de la mention par trop sommaire de la création des animaux et des plantes, aurait eu présent à l'esprit un récit de la création, où cette partie aurait été traitée d'une façon plus détaillée. Cette conclusion me paraît assez forcée; mais, si même on l'accepte, Empédocle nous fournit encore ici l'exemple cherché [5]).

Ensuite, Reitzenstein attribue à Platon l'intention de créer une

---

1) περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον (non pas λόγον) ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν, *Timée* 29 D.

2) *Op. cit.* p. 143. Cette argumentation, qui se base surtout sur le fait que Platon ne parle guère de la création des bêtes et des végétaux, a été reprise par Bidez, *Platon*, *Eudoxe* p. 313 sqq., et *Eos*, p. 87 sqq.

3) V. les fr. A 72 et B 61 D.-K.; pour les plantes en particulier, le fr. A 70 (où Empédocle explique comment les arbres ont pris naissance les premiers); pour les parties constituantes du corps, le fr. A 78.

4) V., par exemple, les fr. B 61 et 62 D.-K.

5) V. les fr. cités dans la note 3.

doctrine de la création qui serait acceptable pour les philosophes également, parce qu'il jugeait la religion indispensable à sa république; pour arriver à cette fin, il aurait profité de sa connaissance de la doctrine orientale, dont le caractère éthique très élevé l'aurait attiré [1]). Ici, nous nous trouvons entièrement dans le domaine des hypothèses indémontrées et indémontrables, dont il vaut mieux s'abstenir, quand on vise à des résultats qu'on désire justifier scientifiquement. Comme on peut en dire autant des autres considérations générales de Reitzenstein, une discussion prolongée me semble superflue; j'excepte un seul point, parce que la manière dont Reitzenstein s'efforce de démontrer sa thèse s'y révèle dans toute sa témérité et sa fragilité.

A la page 147, nous lisons ceci: „Wenn die Ideeenwelt zurückgetreten ist und nur die eine Idee oder vielmehr „das Feuer an Sich", also der höchste Gott des persischen Propheten, noch Erwähnung findet, so weiss ich nicht, ob hier nicht dessen „immaterielle" Welt stärker einwirkt als jene ursprüngliche dialektische Vorstellung." On voit l'intention de l'auteur: parce que Platon n'a retenu du Monde des Idées que „le feu en soi", il indique par là qu'il est devenu, pour ainsi dire, un Zoroastrien. Nous ne nous proposons pas d'examiner ici, si Reitzenstein a raison de supposer que la doctrine des Idées est reléguée au second plan autant qu'il le prétend [2]); il s'agit seulement de confronter le passage où Platon parle du πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ et l'interprétation qu'en donne Reitzenstein [3]). De prime abord, il apparaît que Platon ne reconnaît point „le feu en soi" comme l'unique Idée, mais qu'il le mentionne comme un exemple de toutes les Idées qu'on peut concevoir, et qu'il les oppose en leur ensemble aux objets visibles et matériels. Dans le raisonnement qui précède la phrase citée, il saute également aux yeux que Platon, en comparant le feu, l'eau, la terre et l'air aux objets qui en participent, n'a pas l'intention d'attribuer au feu une position exceptionnelle, mais que le feu et les autres éléments sont traités sur le pied d'égalité. Ainsi, nous voyons que Reitzenstein attribue arbitraire-

1) *Op. cit.* p. 144.

2) V., par exemple, le jugement de Rivaud dans l'introduction de son édition du *Timée* (Paris, 1925, p. 34): *Le Timée tout entier est bâti sur l'hypothèse des Formes idéales et il devient à peu près inintelligible, si nous cessons un moment d'admettre leur existence.*

3) *Timée* 51 B: . . . διασκεπτέον· ἆρα ἔστιν τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ, καὶ πάντα, περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν οὕτως αὐτὰ καθ' αὑτὰ ὄντα ἕκαστα, ἢ ταῦτα, ἅπερ καὶ βλέπομεν κτλ.

ment à Platon la conception que le feu seul doit être considéré comme une Idée. Cette méthode, pour laquelle les Allemands ont inventé le mot intraduisible de *hineininterpretieren*, n'est caractérisée qu'imparfaitement par les termes de *rare pénétration* et de *hardiesse* appliqués par Bidez à l'égard de l'exposé de Reitzenstein [1]; il faut y ajouter ceux de *manque d'esprit critique* et de *maniement trop facile des textes*. Cette méthode se condamne d'elle-même.

On peut adresser à peu près les mêmes reproches à Bidez, quand celui-ci — sans perdre de vue les doctrines iraniennes— [2]) cherche les traces d'influences orientales dans la direction de Babylone; selon lui, *quand il compose le Timée, Platon a devant lui une conception astrologique de l'univers* [3]. En effet, la cosmogonie et la cosmologie du *Timée* se prêtent excellemment à l'*hineininterpretieren* de conceptions astrologiques; les commentateurs de basse époque ne l'ont que trop bien compris. Cependant, quand on s'efforce de démontrer, en s'appuyant sur des textes antérieurs ou contemporains, que Platon lui-même aurait connu l'astrologie et qu'il l'aurait approuvée (du moins partiellement), comme le croit Bidez — et c'est là la seule méthode justifiée scientifiquement — on s'attaque à une tâche irréalisable. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de constater des rapports vagues d'un caractère général, qui reposent surtout sur le rôle prépondérant attribué par Platon aux astres dans la création de l'homme. En outre, cette thèse se heurte de prime abord à un obstacle difficile à écarter: Eudoxe, à qui Platon aurait dû sa connaissance des idées orientales, désapprouvait les *Chaldaeorum monstra*, comme dit Cicéron [4]. Théoriquement, la supposition que Platon aurait accepté la doctrine des astrologues malgré l'aversion de celui qui la lui aurait enseignée, n'est pas tout à fait impossible, mais, en tout cas, elle n'est pas très vraisemblable, et elle devient tout

---

1) *Platon, Eudoxe*, p. 316 suiv.; *Eos*, p. 90 suiv. Festugière est beaucoup moins élogieux; selon lui, les *Studien zum antiken Synkretismus* sont un *livre effroyablement confus, dont les méthodes laissent constamment sur* (l'esprit?) *une impression de malaise* (*op. cit.* p. 5).

2) Dans *Eos*, p. 91, Bidez cite, apparemment en l'approuvant, la remarque de Sass (*Reallexikon für Antike und Christentum*, fasc. 2, 1942, s.v. „Aion") qu'on doit considérer le passage du *Timée* 37 D, où le temps est donné pour l'image mobile de l' éternité (αἰών), comme une transposition platonicienne de l'idée perse de „Zervan"; cependant, comme nous l'avons déjà fait observer (p. 34 n. 1), il y a des difficultés d'ordre chronologique qui font obstacle à toute hypothèse qui attribue à Platon des idées zervanistes.

3) *Platon, Eudoxe*, p. 312; *Eos*, p. 86.

4) V. p. 16 avec la note 4.

à fait invraisemblable s'il s'avère (et c'est le cas) que, pour interpréter le mythe de la création du *Timée*, il suffise de se servir d'une explication qui, tout en faisant sa part à la fantaisie créatrice de Platon, se base sur sa propre doctrine et sur celles de ses devanciers grecs; et, en effet, rien ne s'oppose à cette manière de l'interpréter.

Quant à la nature divine des astres, nous avons déjà vu que les Grecs connurent cette conception avant Platon; il en est de même pour la croyance que l'âme humaine survit après la mort dans les étoiles [1]). La conception enseignée par Platon dans le *Timée* [2]) que chaque âme appartient, déjà avant l'existence terrestre, à un astre, auquel elle retourne, si l'homme a mené une vie bonne, est en accord complet avec la doctrine de la métempsycose, enseignée depuis longtemps par Platon, selon laquelle l'âme, après avoir séjourné dans un corps mortel, retourne à sa demeure originelle dans l'autre monde; dans le *Timée*, le domaine des Idées est transporté, conformément à l'ébauche de cosmogonie développée ici, dans le royaume des astres.

Passons maintenant des considérations d'ordre général à l'examen des textes de Platon qui se prêtent à une interprétation astrologique. Ici encore, nous ne sortons pas du domaine des ressemblances vagues. Parmi les passages mentionnés par Bidez, il y en a deux qui ont une certaine importance; nous venons d'en relever un, dont voici l'interprétation donnée par Bidez [3]): „Etablir de la sorte un rapport entre la personnalité de chaque astre errant et la destinée des âmes qui lui sont confiées, attribuer par conséquent aux dieux sidéraux des sympathies, des intentions ou du moins des missions particulières, c'est faire à la croyance la plus caractéristique de l'astrologie une concession grave." Voyons ce qu'en dit Platon lui-même. En divisant la matière psychique restée à sa disposition, le Démiurge produit les âmes humaines en nombre égal à celui des astres (c. à d. en nombre infini égal à celui de tous les corps célestes, et non seulement à celui des astres errants, comme le veut Bidez) [4]). Ensuite,

---

1) V. p. 17-19.

2) *Timée* 41 D et 42 B.

3) *Platon, Eudoxe* p. 308; *Eos*, p. 82. Festugière, qui cite lui aussi ce passage du livre de Bidez, le fait suivre à bon droit de ces mots: *C'est bien vite dit et il faut considérer la chose de plus près* (*op. cit.* p. 30).

4) Des mots ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις, il ressort qu'il ne s'agit pas exclusivement des planètes, car, dans ce cas, le nombre des âmes serait restreint à cinq ou sept (si l'on y ajoute le soleil et la lune). En parlant des planètes, Platon les indique plusieurs fois séparément (ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα, ἐπίκλησιν

le Démiurge assigne à chacun des astres une âme [1]; cependant, il n'est pas question, chez Platon, de la „personnalité" de chaque astre, qu'il ne considère que comme un véhicule [2], pas plus que de la „destinée de l'âme", qui aurait un rapport avec cet astre. Ce n'est pas l'astre, mais le Démiurge qui apprend aux âmes les lois fixées par le Destin [3]. Quant à la suite de la phrase citée, elle ne contient que des conséquences, déduites assez arbitrairement par Bidez lui-même, et qui doivent suggérer aux lecteurs l'existence d'un rapport avec l'astrologie.

En outre, Bidez, sans doute pour relever l'importance de leur rôle, assimile complètement les astres, auxquels les âmes sont assignées (c. à d., d'après lui, les planètes), aux dieux inférieurs, créés auparavant par le Démiurge, auxquels le Démiurge attribue la tache de créér à leur tour les êtres vivants. En effet, à côté des astres, c'est à dire en première ligne ou même exclusivement les astres fixes, le Démiurge a créé aussi des dieux individuels, c. à d. les dieux traditionnels de la mythologie grecque [4]; le récit de leur création précède immédiatement l'allocution du Démiurge, dans laquelle il impose aux dieux créés par lui leur tâche propre, et tout porte à croire que le rôle actif incombe à ceux-ci, aussi bien ici qu'au moment où ils procèdent à la formation de l'homme [5], tandis que le rôle passif est attribué aux astres, qui, ainsi que nous l'avons fait observer, sont considérés comme des réceptacles de l'âme.

En considérant tous ces détails de l'anthropogonie du *Timée*, on ne peut lire qu'avec un certain scepticisme les termes par lesquels Bidez caractérise les astres du *Timée* [6]: „des corps éternellement animés, des dieux vivants et immortels doués, comme ceux de la mythologie astrale propre à l'Orient, de puissance autant que d'intelligence et de volonté." A vrai dire, seuls les quatre premiers mots

---

ἔχοντα πλανητά, 38 C; τῶν ἄστρων ὅσα δι' οὐρανοῦ πορευόμενα ἔσχεν τροπάς, 39 D). D'ailleurs, je crois que Festugière a eu raison d'écrire (*op. cit.* p. 31) qu'il s'agit ici des seuls astres fixes, et non pas des planètes; *voilà une pièce essentielle de la généthlialogie qui s'écroule*, car c'est justement l'opposition des planètes qui détermine chez les astrologues le sort de l'homme au moment de sa naissance, comme l'a remarqué Taylor (dans son *A Commentary on Plato's „Timaeus"*, Oxford 1928, p. 247).

1) *Timée* 41 D.

2) ἐμβιβάσας ὡς ἐς ὄχημα, 41 E.

3) νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν αὐταῖς κτλ., 41 E.

4) *Timée* 40 D—41 A.

5) *Timée* 42 E.

6) *Platon, Eudoxe* p. 307 suiv.; *Eos* p. 81 sqq.

de la phrase peuvent s'appliquer aux astres de Platon, et encore, aux seuls astres fixes [1]; quant aux planètes, le Démiurge les a créées pour qu'elles fassent fonction de chronomètre [2], et, quand Platon indique la planète Mercure comme consacrée à Hermès [3], il est impossible qu'il se soit représenté la planète elle-même comme un dieu. Ainsi nous sommes, chez Platon, à cent lieues des dieux planétaires des astrologues; en ce qui concerne la pensée de Platon, la question posée par Bidez [4]: *Chaque dieu-planète fabrique-t-il des habitants pour sa sphère propre?* n'entraîne pas seulement une réponse négative, mais elle est entièrement hors de propos.

Le second des deux passages, sur lesquels Bidez s'appuie principalement, afin de démontrer l'existence d'éléments astrologiques dans le *Timée*, est celui qu'on appelle: du *magnus annus* [5]. Nous ne pouvons pas interpréter ici mot à mot les paroles obscures par lesquelles Platon décrit l'arrivée de la fin de cette période par rapport aux mouvements circulaires de la sphère des astres fixes, du soleil, de la lune et des planètes; je fais seulement observer que ce ne sont pas ces mouvements qui constituent le point de départ des spéculations chronologiques du *Timée*. Platon part de l'ἀριθμὸς τέλεος [6], c. à d. le nombre final, celui qui amène le terme d'une série de nombres (et non pas: le nombre parfait, comme le traduit Rivaud). Déjà auparavant, Platon en a parlé à l'occasion d'une période d'une durée limitée par un maximum; dans le *Phèdre*, il a indiqué ce nombre pour la période qui doit expirer, avant que l'âme redevienne ailée et qu'elle s'élève à la région dont elle est originaire, et il l'a fixé à dix mille années [7]; dans la *République*, où il s'agit de la durée de la création du monde, il s'est abstenu de fixer un nombre [8].

---

1) ὅσ' ἀπλανῆ τῶν ἄστρων ζῷα θεῖα ὄντα καὶ ἀίδια καὶ κατὰ ταὐτὰ ἐν ταὐτῷ στρεφόμενα ἀεὶ μένει, 40 B.

2) εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου, 38 C.

3) τὸν ἱερὸν 'Ερμοῦ λεγόμενον, 38 D; il va de soi que le participe λεγόμενον, ajouté sans aucune emphase, ne nous autorise pas à supposer que l'opinion de Platon à l'égard de la nature de la planète différait de celle de ses contemporains.

4) *Platon, Eudoxe* p. 308; *Eos* p. 82.

5) τέλεος ἐνιαυτός, 39 D; v. *Platon, Eudoxe* p. 308 sqq.; *Eos*, p. 82 sq.

6) ἔστιν δ' ὅμως οὐδὲν ἧττον κατανοῆσαι δυνατὸν ὡς ὅ γε τέλεος ἀριθμὸς χρόνου τὸν τέλεον ἐνιαυτὸν πληροῖ τότε, ὅταν κτλ., 39 D.

7) *Phèdre* 248 E.

8) *République* 546 B: Ἔστι δὲ θείῳ μὲν γεννητῷ περίοδος, ἣν ἀριθμὸς περιλαμβάνει τέλειος; v. le commentaire de J. Adam (*The Republic of Plato*, t. II, Cambridge 1907) avec l'*Appendix* I, surtout pour la signification du mot τέλειος ou τέ-

Évidemment, le passage du *Timée* doit être étudié en rapport avec celui de la *République*; la conception de l'ἀριθμὸς τέλεος, dont Platon s'est déjà servi auparavant, en constitue la notion de base, et elle implique celle du τέλεος ἐνιαυτός dans le *Timée.* Ici, le „nombre qui amène le terme" est appliqué au temps, défini auparavant comme une image de l'éternité „procédant selon le nombre" [1]; donc, Platon suppose qu'il arrivera un moment où le temps tirera à sa fin, ce qui est en accord avec l'idée émise par lui auparavant (quoiqu'avec une certaine réserve) que le temps est périssable [2]. Cette possibilité, posée par Platon comme un cas hypothétique, tout comme l'idée que le ciel est périssable [3], s'ensuit des considérations exprimées dans le passage qui précède celui que nous venons d'examiner, où Platon fait provenir la naissance du temps de celle du soleil, de la lune et des cinq planètes [4]; ensuite, il explique en détail, comment les différentes périodes du temps (nuit et jour, mois et année) naissent du mouvement circulaire du ciel et des deux corps célestes mentionnés d'abord, tandis que les planètes produisent par leurs orbites plus étendues des périodes qui n'ont pas de nom à elles. Ainsi, nous voyons que Platon assimile le temps à la possibilité de le définir au moyen de l'observation du ciel et des corps célestes [5].

Or, cette possibilité, et par conséquent le temps lui-même, cessent d'exister au moment où la commensuration du mouvement du ciel et de celui des astres mobiles sera arrivé à son terme final [6]. Ce

---

λεος. Ici, Platon utilise le terme τέλειος ἀριθμός, dont il ne se sert pas dans le *Phèdre.* Peut-être, n'est il pas superflu de faire observer que le τέλειος ἀριθμός de Platon n'est qu'un parent lointain du „nombre parfait" mentionné par les mathématiciens, à partir d'Euclide (VII *Def.* 23). Chez eux, le τέλειος ἀριθμός se compose du total de ses diviseurs (par exemple $6 = 1 + 2 + 3$, $28 = 1 + 2 + 4 + 7 + 14$), ou bien d'un commencement, d'un milieu et d'une fin identiques (par exemple 3). Voyez, outre les mathématiciens cités par Liddell-Scott-Jones, Plutarque, qui parle plusieurs fois des „nombres parfaits", par exemple *Lyc.* c. 42 (6 et 28) et *Fab.* c. 4 (3).

1) κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσα, 37 D.

2) χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, 38 B.

3) V. le passage de la page 38 B, cité dans la note précédente, et le commencement de la phrase citée dans la note 6 à la page 55 (ἔστιν . . . δυνατόν).

4) πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἄστρα . . . γένονεν, 38 C.

5) *Le temps a été véritablement créé pour nous par ce double mouvement des planètes et du ciel,* Robin, *Platon,* Paris, 1935, p. 213.

6) Comme je l'ai déjà dit, je ne me hasarderai pas ici à donner une interprétation exacte de la partie finale de la phrase citée dans la note 6 à la page

sera alors le moment de la consommation des siècles, où le τέλεος ἐνιαυτός sera achevé, le τέλεος ἐνιαυτός, qu'on peut comparer au τελεσφόρος ἐνιαυτός homérique; mais, tandis que celui-ci n'amène que la fin des saisons, la fin de l'année finale de Platon coïncide avec la fin du temps lui-même. En principe, il n'est pas nécessaire que le τέλεος ἐνιαυτός se répète, pas plus que Platon ne mentionne dans la *République* une répétition de la période de gestation du monde.

Voilà tout ce que dit Platon sur le *magnus annus*; chez lui, il n'est pas question du *magnus ab integro saeclorum nascitur ordo* de Virgile. Bidez, pour prouver que nous avons affaire ici à la doctrine du retour éternel propre aux spéculations des astrologues, nous raconte toutes sortes de choses à propos de ce passage, au sujet du soleil, de la lune et des planètes, disant qu'après l'accomplissement du τέλεος ἐνιαυτός, ils se trouveront ensemble au même point d'un des signes du zodiaque, qu'ils produiront alors un cataclysme universel, où le monde périra[1]), pour renaître ensuite[2]); mais rien de tout cela ne se lit dans ce passage ou ne peut s'en déduire[3]).

55: ὅταν ἁπασῶν τῶν ὀκτὼ περιόδων τὰ πρὸς ἄλληλα συμπερανθέντα τάχη σχῇ κεφαλὴν τῷ τοῦ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίως ἰόντος ἀναμετρηθέντα κύκλῳ; pour éclaircir le résumé que j'en ai donné, je fais observer que le mot κεφαλή doit être traduit, comme le fait le lexique de Liddell-Scott-Jones, par „consommation" (comp. *Timée* 69 B: τελευτὴν ἤδη κεφαλήν τε τῷ μυθῷ πειρώμεθα . . . ἐπιθεῖναι), et que le participe ἀναμετρηθέντα équivaut, comme souvent, à un *nomen actionis* ou à un infinitif substantivé (τὸ ἀναμετρηθῆναι). Je ne me hasarderai pas non plus à définir la position des astres qui correspond à ce moment; je doute que Platon lui-même ait pu ou voulu la définir.

1) Au sujet de la durée du monde, Platon ne s'exprime pas clairement dans cette partie du *Timée*; à la page 38 B, il tient compte de la possibilité que le ciel périsse, mais, à la page 40 B, il nomme les astres fixes des ζῷα ἀΐδια, tout comme le modèle idéal du monde est appelé un ζῷον ἀΐδιον (37 D). Sans doute, cette hésitation est elle causée par l'embarras dans lequel Platon se trouve, quand il s'agit pour lui de mettre en rapport les formes idéales avec leur reproduction dans le mond matériel.

2) *Die Weltkatastrophe und die Welterneuerung wird von Plato mit dieser Gestirneinstellung nicht an dieser Stelle in Kontakt gestellt*, Boll-Bezold p. 202.

3) Quoique Bidez fasse observer à bon droit, que le millénarisme du déluge mentionné par le prêtre de Saïs au commencement du *Timée* (23 E et 22 D) (déluge qui aurait eu lieu neuf mille ans avant le siècle de Solon), ne doit pas être confondu avec le *magnus annus* (Platon, *Eudoxe*, note 15 à la page 309; *Eos*, note 15, p. 180), il insère néanmoins dans sa description du *magnus annus* des catastrophes partielles provoquées sur la terre par des déviations des astres (la παράλλαξις mentionnée également dans le récit du prêtre de Saïs, 22 D). Or, il n'y a aucune indication que le cataclysme raconté par le prêtre de Saïs soit mis en rapport par Platon lui-même avec ses propres spéculations sur le τέλεος ἐνιαυτός.

Nous n'avons pas à étudier ici tout ce que les générations postérieures ont déduit des paroles de Platon, mais nous nous bornons à cette constation seule qu'ici encore l'hypothèse de Bidez repose sur une interprétation arbitraire du texte de Platon [1]).

1) Voici un exemple de cette méthode syncrétisante: d'après Bidez (*Platon, Eudoxe* p. 309 sqq.; *Eos* p. 83 sqq.), le récit du prêtre égyptien porterait déjà l'empreinte iranienne; il rattache le membre de phrase du *Timée* 22 D: ὅταν δ'αὖ θεοὶ τὴν γῆν ὕδασιν καθαίροντες κατακλύζωσιν à l'idée mazdéenne qui considère les catastrophes cosmiques comme un moyen de purifier l'humanité de ses souillures; donc, Platon aurait connu cette doctrine. Mais ce nettoyage général de la terre n'est pas identique à la purification de l'humanité, dont il n'y a aucune trace dans le contexte.

IX. LES LOIS

Nous voici parvenus au morceau célèbre des *Lois* (893 B sqq.) considéré par les iranisants comme l'ancre de salut de leur théorie. Ils y trouvent un argument irréfutable en faveur de leur thèse suivant laquelle Platon aurait accepté, dans les dernières années de sa vie, le dualisme éthique de la doctrine de Zarathoustra et aurait admis, comme le dit Reitzenstein, l'existence de deux âmes du monde, l'une bonne, qui ne saurait être nuisible, l'autre mauvaise, qui peut être nuisible et qui, par conséquent, doit l'être[1]). Plus tard, nous examinerons dans quelle mesure cette interprétation de Reitzenstein se justifie; mais, comme il se borne ici à affirmer l'existence d'une influence exercée par la doctrine de Zarathoustra sur Platon à un tel degré, que cette influence *gewiss bis zum Zelotentum geht*[2]), sans y ajouter d'autres arguments, nous pouvons nous dispenser de critiquer son exposé sans manquer à la probité scientifique, et nous pouvons entamer la discussion des questions que pose le passage des *Lois*, d'un point de vue plus général.

Dans le passage des *Lois* que nous venons d'indiquer, Platon se propose de nous renseigner sur la nature et les possibilités de l'âme en se basant sur les différentes espèces de mouvements que nous pouvons distinguer; dans ce raisonnement, la conception de la vie constitue le lien entre la conception de l'âme et celle du mouvement. Parmi ces mouvements de caractères différents, celui qui se meut de soi-même et qui engendre d'autres mouvements est assimilé à l'âme; les mouvements effectués par l'âme elle-même ne sont autres que vouloir, penser et les processus psychiques apparentés, au moyen desquels l'âme engendre non seulement toutes les actions qui appartiennent au domaine éthique, aussi bien les actions bonnes que les actions mauvaises[3]), mais aussi, dans le domaine physique, tout ce qui est mouvement et changement, accroissement et diminution de volume, jonction et séparation, et par là aussi les qualités de la matière (la chaleur et le froid, la gravité et la légèreté, la blancheur

1) *Op. cit.* p. 148.
2) *Op. cit.* p. 149.
3) τῶν τε ἀγαθῶν αἰτίαν εἶναι ψυχὴν καὶ τῶν κακῶν καὶ καλῶν καὶ αἰσχρῶν δικαίων τε καὶ ἀδίκων καὶ πάντων τῶν ἐναντίων, 896 D.

et la noirceur, etc.). Aussi bien que dans le domaine éthique, l'âme peut diriger le cours des mouvements appartenant au domaine physique d'une manière bonne ou mauvaise, selon qu'elle procède en appliquant à son action le νοῦς ou l'ἄνοια [1]).

La constatation que ψυχή (dont l'équivalent exact n'est pas „âme", mais, d'après la traduction d'England [2]), „force psychique") est la cause d'autant de mouvements différents entre eux et d'actions, de processus et de qualités qui sont en rapport étroit avec ces mouvements, fait poser par l'Athénien [3]) la question de savoir, si nous devons nous représenter ψυχή comme simple ou multiple: Μίαν, ἢ πλείους; A cette question, l'interlocuteur lui-même répond immédiatement: πλείους . . . · δυοῖν μήν γέ που ἔλαττον μηδὲν τιθῶμεν, τῆς τε εὐεργέτιδος καὶ τῆς τἀναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι. Ainsi, après la constatation que ψυχή doit être une notion multiple, le nombre est fixé à deux a u m o i n s, ce nombre étant suggéré par l'énumération précédente des mouvements et des résultats qui s'ensuivent, dans laquelle la classification en catégories bonnes et mauvaises est celle qui saute aux yeux de prime abord.

Il est évident que le nombre deux n'est pas d'ordre fondamental; il s'agit exclusivement de savoir, si la notion de ψυχή est simple ou multiple [4]). Cette question n'est qu'une conséquence logique du fait qu'on a précédemment indiqué τὸ ἑαυτὸ κινεῖν comme étant l'essence même de ψυχή [5]), la qualité de ce mouvement n'étant pas définie, tandis que Platon, en distinguant, dans le passage qui précède [6]), dix espèces de mouvement, n'en a mentionné qu'une seule qui ne soit jamais à même de se mouvoir d'elle-même. De cet enchaînement d'idées, il ressort clairement que Platon, bien qu'il distingue en premier lieu entre les mouvements qui s'effectuent par l'intermédiaire du νοῦς et ceux qui résultent de l'ἄνοια [7]), n'a

1) νοῦν μὲν προσλαβοῦσα (scil. ψυχή) ἀεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα, ἀνοίᾳ δὲ συγγενομένη πάντα αὖ τἀναντία τούτοις ἀπεργάζεται, 897 B. Au mots corrompus ἀεὶ . . . θεοῖς, je voudrais substituer: ἑ π ό μ ε ν ο ν ὀρθῶς θεοῖς, comp. *Phèdre* 248 A: ἡ μὲν (scil. ψυχή) ἄριστα θεῷ ἑπομένη (ici, le sens propre du mot ἑπομένη existe à côté du sens figuré), et *Lois* 636 D: ἑπόμενοι δὴ τῷ θεῷ (au sens figuré).

2) England, *The Laws of Plato,* Manchester 1921, *ad* E 8.

3) *Lois* 896 E.

4) *There is here no virtue in the number t w o except as it is inconsistent with unity,* England *ad l.*

5) *Lois* 896 A.

6) *Lois* 894 B C.

7) *Lois* 898 B.

jamais perdu de vue l'hypothèse de l'existence d'un nombre de ψυχαί plus considérable [1]).

De l'hésitation de Platon à l'égard du nombre exact des ψυχαί, il s'ensuit que la terminologie, elle aussi, est flottante, quand il s'agit d'indiquer le nombre. Lorsque ψυχή est prise dans son sens général de „force psychique", Platon emploie le singulier, même après qu'il a conclu à la pluralité (par exemple 897 B: πᾶσιν οἷς ψυχὴ χρωμένη κτλ.). Lorsqu'il s'agit de l'âme la meilleure, le pluriel est employé, et non pas le duel (par exemple 897 C: τὴν ἀρίστην ψυχήν, où l'emploi du superlatif et non du comparatif implique la comparaison avec plus de deux). A la page 898 C, l'Athénien pose une question sur τὴν ἀρίστην ψυχὴν ἢ τὴν ἐναντίαν, à laquelle Clinias répond en se servant des mots πᾶσαν ἀρετὴν ἔχουσαν ψυχὴν μίαν ἢ πλεῖους; ces mots indiquent que Clinias pense à un nombre plus considérable en général, et non pas à une dualité [2]); l'Athénien (c.à d. Platon) n'y trouve rien à redire (Κάλλιστα ὑπήκουσας τοῖς λόγοις). Enfin, il apparaît que l'âme bonne, elle aussi, peut être conçue comme multiple [3]).

Quand on récapitule tous ces faits la conclusion est évidente: Platon, à cause de la multiplicité et de la variété des résultats provenant de l'action de l'âme, se voit contraint à attribuer à cette conception elle-même un caractère multiple, sans qu'il soit parvenu à se faire, à ce sujet, une opinion bien définie. La question de la pluralité est liée intimement au raisonnement suivi par Platon dans le passage où cette question se pose, et elle est tout à fait indépendante d'influences quelconques venues du dehors; c'est ce qu'on constate également en rapprochant le passage des *Lois* de celui du *Politique* étudié plus haut, où Platon nie que les mouvements auxquels le monde est sujet dans les périodes d'alternance cyclique, soient engendrés par un seul ou par deux (et pas plus de deux) dieux; ici, le nombre de deux est à sa place, parce qu'il ne s'agit

---

1) Platon lui-même rapproche le mouvement psychique des dix espèces de mouvements enumérés auparavant (897 E). — La notion de pluralité de l'âme n'est pas nouvelle pour Platon; dans le *Timée*, il distingue, encore à côté de l'Ame du Monde et de l'âme humaine supérieure, qui lui ressemble et qui est, comme elle, immortelle, trois autres âmes humaines; v. l'*Introduction* de Rivaud, p. 86 sqq., et les passages cités par Rivaud.

2) England (*ad. l.*) l'a déjà remarqué. Il va sans dire que πλείους sans plus ne peut pas être identique à δύο; comp. l'explication de πλείους par les mots ajoutés à la page 896 E: δυοῖν μήν γε που ἔλαττον μηδὲν τιθῶμεν.

3) ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαὶ . . . ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετήν, 899 B.

que de deux mouvements opposés l'un à l'autre [1]). Aussi bien ce fait que le point de départ du raisonnement de Platon, auquel les considérations d'ordre éthique ou théologique sont étrangères et qui s'attache à la question ontologique de l'οὐσία et de la δύναμις de l'âme, nous empêchent de recourir au zoroastrisme et de suivre une ligne d'interprétation qui n'est pas seulement inutile, mais qui va aussi à l'encontre des intentions de l'auteur. Dans le raisonnement abstrait de Platon, il n'y a aucune place pour la théologie iranienne et sa lutte entre Ormuzd et Arimane, qu'Eudoxe, qui aurait renseigné Platon sur cette doctrine, lui aurait sans doute présenté sous la forme mythologique des dieux du panthéon grec. [2])

Tout cela saute aux yeux, quand on lit le passage fameux dans son contexte, en prenant soin d'étudier les détails; néanmoins, on ne s'étonne pas que les lecteurs superficiels aient conçu l'idée qu'en écrivant ces lignes, Platon avait présent à l'esprit un être divin ou

---

1) V. p. 42 sq. Parfois, on suppose qu'il existe un lien immédiat entre le texte du *Politique* et celui des *Lois*; la fantaisie de Reitzenstein va jusqu'à supposer que Platon aurait rejeté la doctrine de Zarathoustra dans le *Politique* et qu'il l'aurait embrassée plus tard, à l'époque où il écrivait les *Lois*, et cela dans sa forme zervanistique (à cause du dieu qui commande les prétendues deux âmes du monde; mais voyez, pour la date du zervanisme, p. 34, n. 1); cf. les *Studien*, p. 35 et 66. Cependant, si l'on accepte cette ligne d'interprétation et si l'on suppose que Platon a étudié pendant de longues années la doctrine iranienne du dualisme du bien et du mal, on se voit astreint à l'appliquer également au passage du *Théétète*, dont nous avons déjà parlé (p. 36). Ainsi, on est amené à la conclusion que Platon aurait accepté d'abord cette doctrine, qu'il l'aurait rejetée ensuite, et qu'il l'aurait acceptée de nouveau à la fin de sa vie. Bien qu'il soit très possible qu'un penseur de la catégorie des esprits toujours insatisfaits des résultats obtenus, à laquelle appartient Platon, ait soutenu, à des époques différentes de sa vie, des opinions divergentes, il n'est guère probable que chez un Platon, dont la pensée, bien que changeante dans les détails, est restée, en somme, toujours fidèle à ses principes, se soit produit jusqu'à deux fois, dans la période de maturité de sa vie, un revirement aussi complet, et cela sur une question d'une importance fondamentale. La conclusion est évidente: les fragments des trois dialogues mentionnés plus haut n'ont pas de lien commun, ce qui est aussi l'opinion, du moins à l'égard du passage des *Lois*, de Festugière (*op. cit.* p. 38).

2) V. p. 25. — Bidez, partant de la constatation que Platon n'eut jamais l'idée de prêter à la ψυχὴ τἀναντία δυναμένη ἐξεργάζεσθαι une puissance diabolique et qu'il n'adopte jamais les formules d'un dualisme véritable, et faisant observer que Platon prête ici à équivoque, en faisant siennes les formules d'un dualisme qu'il n'entend cependant point professer, pense que Platon parle de la sorte afin de montrer précisément qu'il n'est pas loin de l'idée étrangère, c.à d. du système mazdéen, qui oppose Ormuzd, le dieu du Bien, au démon du Mal, Arimane (*Eos*, p. 99 sqq.). C'est aller un peu loin dans l'art de lire entre les lignes! Cet appel fait aux intentions cachées de l'auteur rappelle celui que fait Bidez dans son interprétation du *Politique* (v. p. 40).

démoniaque, personnification du principe du Mal. Clément d'Alexandrie a déjà donné dans le piège, quand il y reconnut le Diable lui-même [1]); les Zoroastriens modernes retrouvent ici les traces d'Ahriman à côté de celles d'Ahoura-Mazda [2]).

Cependant, admettons un instant que, à côté du raisonnement dialectique sur la nature de l'âme qui lui sert de point de départ et reste toujours au premier plan, Platon ait eu des préoccupations d' ordre éthique qui l'auraient amené à opposer le principe du mal à celui du bien — supposition parfaitement inutile à mon avis —; même alors le chemin ne mène pas à l'Iran, mais aux penseurs grecs (ce qui est aussi l'opinion de Von Wesendonk [3])).

En premier lieu, je pense ici encore au Σικελὸς κομψὸς ἀνήρ du *Gorgias* (493 A), c. à d. Empédocle, chez qui la Φιλότης et le Νεῖκος constituent les principes qui engendrent et dirigent le mouvement des éléments, et cela de telle manière que la Φιλότης les conduit à leur réunion harmonieuse, tandis que le Νεῖκος vise à la division chaotique des éléments; de ces forces cosmiques empédocléennes, on peut rapprocher la ψυχὴ νοῦν προσλαβοῦσα ou ἀνοίᾳ συγγενομένη de Platon, qui, dans le premier cas, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα, ou bien, dans le second cas, engendre tout ce qui est à l'opposé [4]). On peut aussi penser, avec Dodds, à un dualisme du type que Théophraste et d'autres écrivains assignent aux Pythagoriciens et à Platon, quoique ici les données ne soient pas aussi claires [5]). Mais, encore une fois, on peut se passer de toutes ces suppositions, parce que la thèse de la pluralité de l'âme s'explique très bien par le contexte.

En outre, il ne faut pas considérer la τἀναντία δυναμένη ἐξεργάζεσθαι ψυχή comme un *principle which deliberately chooses evil* [6]) et l'élever, avec son contraire, au rang d'Ame du Monde, comme le font

---

1) *Stromata* V, XIV, 92.5 sqq. Stählin: τόν τε ὑπὸ τῆς βαρβάρου φιλοσοφίας θρυλούμενον διάβολον, τὸν τῶν δαιμόνων ἄρχοντα, κακοεργὸν εἶναι ψυχὴν ἐν τῷ δεκάτῳ τῶν Νόμων ὁ Πλάτων λέγει ταῖσδε ταῖς λέξεσιν· „ψυχὴν διοικοῦσαν . . . δυναμένης ἐξεργάσασθαι".

2) Comp. les termes de Reitzenstein cités à la p. 59.

3) *Ebensowenig möchte man bei der Annahme einer bösen Weltseele... eine Erinnerung an Persisches bei Platon voraussetzen*; cette pensée de Platon doit être expliquée *durchaus aus griechischen Voraussetzungen*, Von Wesendonk, *Weltbild* p. 170.

4) *Lois* 897 B.

5) Dodds, *op. cit.* p. 25; comp. Théophraste, *Métaphys.* 33 = *Vorsokr.* 58, B 14 D.-K.

6) C'est la paraphrase rejetée par Dodds.

Reitzenstein et d'autres[1]). Pour se rendre compte de l'impropriété de ce terme dans les *Lois*, il suffit de relire le *Timée* et de rapprocher la conception grandiose et pleine de vie de la véritable Ame du Monde platonicienne de la ψυχή des *Lois*, qui n'est, en somme, que le principe impersonnel du mouvement[2]).

Dans le cours de cette étude, je me suis imposé la règle assez pénible d'imiter l'exemple donné par la plupart des partisans de l'Orient et de m'abstenir, autant que je pouvais le faire, de citer l'opinion des commentateurs et de tant d'autres platonisants éminents qui se sont prononcés sur les passages que j'avais à traiter, *ne opusculum in immensum cresceret.* Cependant, à l'occasion du morceau des *Lois*, dont l'importance pour la théorie des orientalisants est reconnue universellement, il me semble permis de donner la parole à deux savants français, qui dans ces derniers temps ont beaucoup contribué a élucider les questions difficiles que soulève l'examen critique de ce passage. Par des argumentations entièrement différentes, Robin et Moreau sont parvenus, dans leurs analyses pénétrantes du morceau en son entier[3]), à des résultats assez proches du mien. Pour Robin, la question de savoir, s'il existe deux „Ames du Monde", l'une bienfaisante et l'autre produisant des effets opposés, n'est posée qu'à titre d'hypothèse provisoire. „En fin de compte la réponse à la question sera qu'il y a, ou bien une seule Ame du Monde, ou bien plusieurs p o u r v u t o u t e f o i s que soit proclamée la parfaite excellence de t o u t e s ces âmes. Par conséquent, en aucune façon, cette pluralité ne peut signifier la dualité d'une bonne âme du monde et d'une mauvaise: une telle interprétation doit être exclue[4])." Et voici l'opinion de Moreau sur la phrase dont nous nous sommes tellement occupés (δυοῖν μέν γέ που ἔλαττον... ἐξεργάζεσθαι, 896 E): „On ne saurait voir dans cette

1) *die Annahme zweier Weltseelen, der guten, die gar nicht schaden kann, und der anderen, die es kann und darum muss,* Reitzenstein, *Studien* p. 148; cf. la remarque d'England dans son commentaire: *such titles* (comme le *„world-soul"*) *are seriously misleading*; il cite aussi l'opinion de Ritter, p. 307: *Von zwei Weltseelen kann ich nichts in den Wörtern finden.* Il est à regretter que Robin se soit servi, lui aussi, du terme „Ame du Monde"; v. le passage de son *Platon* cité dans le texte.

2) *C'est une notion empirique empruntée à l'observation biologique, voire psychologique, par suite radicalement distincte de l'idée d'organisation par où se définit dialectiquement dans le Timée l'Ame du Monde,* J. Moreau, *L'Ame du Monde de Platon aux Stoïciens,* Paris 1939, p. 68.

3) Robin, *Platon* p. 223-227; Moreau, *L'Ame du Monde* p. 65-80.

4) *Op. cit.* p. 227.

phrase l'affirmation dogmatique de l'existence d'une âme mauvaise, qui serait l'antithèse de l'âme bienfaisante, celle-ci étant assimilée à l'Ame universelle du *Timée*... Il n'est ici, répétons-le, nullement question d'une Ame universelle, mais de l'esprit en général, principe de tout mouvement dans le monde [1])."

---

1) *Op. cit.* p. 68. A mon avis, Moreau fait preuve d'une perspicacité plus grande que Robin à l'égard du caractère de la ψυχή des *Lois*, en la distinguant nettement de l'Ame du Monde.

X. LA RÉPUBLIQUE

En dernier lieu, nous allons nous occuper du mythe d'Er à la fin du Dixième Livre de la *République* [1]; nous avons déjà dit, pourquoi nous avons réservé l'examen de ces pages magnifiques pour la fin de notre discussion [2]. Comme nous l'avons fait remarquer [3], il n'est pas possible, en général, de distinguer nettement les uns des autres les éléments de l'influence orientale à l'époque de Platon, les éléments babyloniens s'étant mélangés aux éléments iraniens. Cependant, ici, les arguments invoqués par les orientalisants (en premier lieu par Bidez [4]), sont classés avec tant de netteté d'après leur lieu d'origine, que nous suivrons cet exemple.

En principe, la combinaison d'influences de provenance hétérogène dans un seul mythe créé tout d'une pièce par Platon nous prédispose défavorablement à l'égard de l'hypothèse qui s'appuie sur cette présupposition. Il ne faut pas perdre de vue qu'Eudoxe, appelé à jouer encore ici son rôle de médiateur entre Platon et l'Orient, Eudoxe, qui (c'est du moins l'opinion de Reitzenstein et de ses acolytes) aurait fait grand cas de la sagesse des Mages, s'est prononcé contre l'astrologie des Chaldéens [5], ce qui, répétons-le, ne va pas sans inconvénient, quand il s'agit de constater une influence de l'astrologie babylonienne chez Platon. Cet inconvénient s'oppose également à une interprétation qui se base simultanément sur le zoroastrisme authentique et sur l'astrologie; „*the Iranians may have contributed to astrology, goëtics and mantics, but these sham sciences are not Zoroastrian; their origin and development is mainly Babylonian*" (Herzfeld, *Zoroaster and his World*, II p. 624).

Parmi les arguments allégués pour démontrer cette influence des Χαλδαῖοι, le plus important me paraît être celui qui se base sur les couleurs des planètes, représentées, avec les étoiles fixes, par le disque de structure composée qui fait partie du fuseau d'Ananké [6]).

---

1) *République* 614 B sqq.
2) p. 36.
3) p. 22.
4) *Platon, Eudoxe* p. 273-286; *Les Couleurs,* p. 257-277; *Eos,* p. 43-51; *ib., Appendice* I, p. 1-18.
5) V. p. 16 et 25 sq. avec les notes.
6) *République* 616 C sqq.

On sait que ce σφόνδυλος se compose de huit disques creux s'emboîtant l'un dans l'autre, dont sept tournants; le huitième, qui se trouve à l'extérieur et par le centre duquel passe la tige du fuseau, symbolise le ciel avec les étoiles fixes, tandis que les sept autres disques symbolisent le soleil, la lune et les planètes. Le côté supérieur du cylindre creux, auquel correspond la partie verticale de chaque disque, se présente aux yeux sous la forme d'un anneau; cet anneau est tout ce qu'on voit des disques intérieurs. Ainsi, la superficie du σφόνδυλος entier présente l'image de huit anneaux concentriques s'ajustant parfaitement l'un à l'autre; l'épaisseur et la couleur de chaque anneau est différente. On pense généralement que ces anneaux représentent successivement: 1) le ciel avec les étoiles fixes, 2) Saturne, 3) Jupiter, 4) Mars, 5) Mercure, 6) Vénus, 7) le Soleil, 8) la Lune [1]).

La couleur de chaque anneau est indiquée par Platon en termes plus ou moins vagues. Le premier (c.à d. l'anneau extérieur, représentant le ciel et les étoiles) est appelé ποικίλος (ce qu'il faut rendre par „pointillé" plutôt que par „multicolore"), le second (Saturne) et le cinquième (Mercure) sont représentés comme à peu près identiques quant à la couleur et comme ξανθότερα par rapport au septième (le Soleil) et au huitième (la Lune), le troisième (Jupiter) comme λευκότατος, le quatrième (Mars) comme ὑπέρυθρος, le sixième (Vénus) comme δεύτερος λευκότητι, le septième (le Soleil) comme λαμπρότατος; le huitième (la Lune), qui reçoit sa lumière du septième, en a aussi la couleur.

Quand on compare les couleurs mentionnées par Platon avec l'aspect réel des corps célestes, il apparaît qu'en général elles sont en accord avec la réalité telle que le premier venu peut la percevoir; en fait, Mars se distingue des autres planètes par sa rougeur évidente; en fait, parmi les planètes, ce sont Jupiter et Vénus qui brillent avec la lumière la plus blanche, bien qu'en réalité Jupiter soit plutôt jaunâtre et qu'il ne soit pas le plus clair des deux. Par contre, la définition de la couleur de Saturne et de celle de Mercure au moyen du terme ξανθός, qui indique une teinte claire tirant sur

---

1) Le σφόνδυλος faisait fonction de volant pour soutenir et régulariser la rotation du fuseau suspendu verticalement. On peut trouver une reproduction photographique d'un σφόνδυλος réel dans l'article de P. M. Schuhl, *Autour du fuseau d'Ananké, Revue Archéologique* 1930, p. 58-64, pl. VI; la superficie du σφόνδυλος de Platon est esquissée dans le commentaire à la *République* d'Adam, tome II, p. 444.

le rouge [1]), comparées avec celles du Soleil et de la Lune, n'est applicable qu'au seul Mercure [2]). Je ne vois aucun inconvénient à supposer que Platon désigne les couleurs d'après ses observations personnelles, observations faites en passant et pas très exactes. C'est à tort que Bidez [3]), pour prouver sa thèse selon laquelle Platon ne se serait pas renseigné sur la couleur des planètes par lui-même, fait appel au passage de la *République*, 529 A B; ici, à l'occasion de la remarque de Glaucon que l'astronomie contraint l'âme à regarder en haut, Socrate déclare que la manière dont on s'applique à l'astronomie par le temps qui court aboutit à l'effet contraire. Ces paroles ne visent pas à une condamnation intégrale de l'observation visuelle des astres, mais elles ne servent qu'à affirmer une des thèses platoniciennes: l'astronomie véritable exige qu'on observe les étoiles νοήσει, et non pas ὄμμασι. On en peut tirer la conclusion qu'aux yeux de Platon, l'observation visuelle n'est pas la partie essentielle de l'astronomie, et que, par conséquent, il n'aura pas été porté à regarder le ciel nocturne avec autant d'exactitude que les astronomes contemporains; mais c'est une supposition prématurée que de prétendre qu'il n'aurait jamais, même en passant, fait attention à l'aspect des planètes.

Ainsi, une prémisse indispensable à la thèse de Bidez, qui veut que Platon ait emprunté les couleurs des planètes aux astrologues babyloniens, s'avère indémontrable, la question de l'emprunt en soi ne pouvant se poser qu'à titre d'hypothèse gratuite. Ce n'est

---

1) λαμπρόν τε ἐρυθρῷ τε λευκῷ τε μιγνύμενον ξανθὸν γέγονε, *Timée* 68 B. Je ne puis pas accepter l'interprétation du terme ξανθότερα qu'en donne Bidez, qui en élimine la notion de la couleur, parce que, si l'on admet cette notion, Platon aurait dit que Saturne et Vénus (lisez Mercure) sont plus jaunes que l'astre *dont la couleur est celle de l'or* (*Les Couleurs* p. 259; *Eos, Appendices* p. 3). Cependant, en assimilant la couleur de la Lune à celle du Soleil, Platon indique par là qu'il ne pense pas à la couleur d'or, mais à une teinte plutôt blanchâtre. Si Platon aurait eu l'intention, comme le veut Bidez, de désigner la différence de la clarté et non pas celle de la couleur, il se serait servi d'un mot plus approprié (par exemple ἀμαυρός).

2) Cf. l'image présentée par Vénus, Jupiter et Mars, voisins les uns des autres, et par Mercure, le 17 février 1868, telle qu'elle est décrite par Flammarion dans son *Astronomie Populaire*, Paris 1881, p. 436: *L'éclatante lumière de Vénus à côté de celle de Jupiter faisait l'effet d'une lumière électrique à côté d'un bec de gaz*; *la belle planète était blanche et limpide comme un diamant lumineux*; *Jupiter était, à côté, jaunâtre et presque rouge*; *Mercure était encore plus rouge que Jupiter.* La couleur de Saturne est décrite comme *beaucoup moins éclatante que Vénus, Jupiter, Mars et Mercure. Sa teinte est un peu plombée,* ib. p. 543.

3) *Les Couleurs* p. 271; *Eos, Appendices* p. 16.

que si l'on parvient à démontrer qu'il existe un accord évident entre les couleurs indiquées par les astrologues et celles de Platon, et si cet accord ne peut résulter de l'observation de la réalité, qui est la même pour tous les habitants de la terre, qu'on peut attribuer à cette thèse un certain degré de probabilité.

Or, en réponse à cette question de l'accord, Bidez nous dit que, dans la littérature astrologique, *ce sont à peu près* (sic) *les couleurs de Platon qui se retrouvent*; Mars nous est donné comme rouge, Jupiter comme blanc, et Vénus se rapproche de Jupiter [1]). Au moyen d'une telle concordance, qui repose évidemment sur les résultats de l'observation même la plus superficielle, on peut prouver tout ou rien; on peut en tirer un argument pour prouver que n'importe quel ouvrage sur l'astronomie, par exemple l'*Astronomie Populaire* de Flammarion, trahit l'influence babylonienne. Mais, quand nous avons affaire à des nuances plus subtiles et qui ne sautent pas autant aux yeux, les astrologues et Platon ne sont plus d'accord. A Saturne, dont la couleur, comme nous l'avons vu, est donnée par Platon comme plus proche de l'orange ou de la couleur d'or que celle du Soleil et de la Lune, les astrologues attribuent généralement un *teint soit livide soit plombé* [2]); à l'égard de cette planète, les astrologues ont été des observateurs plus corrects que Platon [3]). Sans doute, n'est ce pas la seule couleur qu'on trouve dans la littérature astrologique; Bidez mentionne en outre, comme couleurs plus rarement citées, le brun cendré, la pâleur et la blancheur; mais, parmi ces couleurs, il n'y en a aucune qui soit identique à ξανθός, tandis que le brun cendré, qu'on pourrait prendre, à la rigueur, pour une parente lointaine de la couleur dite ξανθή, ne se prête pas à une comparaison avec les teintes du Soleil ou de la Lune. Loin que cette divergence constitue à peine une variante [4]), elle est fatale pour la théorie des orientalisants, car ici il s'agit d'un détail qui ne peut pas être observé aussi facilement par le premier venu que les points de ressemblance mentionnés plus haut; là, où il s'agit d'une déviation de l'aspect réel, le désaccord entre Platon et sa prétendue source d'information est autrement significatif que leur accord à l'égard de ce que tout le monde est à même de constater par soi-même.

---

1) *Les couleurs* p. 260; *Eos, Appendices* p. 4.
2) *Opp. citt.* p. 268 et *App.* p. 12.
3) Comp. l'observation de Flammarion citée cans la note 2 à la p. 68.
4) C'est ce que déclare Bidez, *Les Couleurs* p. 268; *Eos, Appendices* p. 13.

Selon Bidez, l'accord entre Platon et les astrologues se trahit aussi par le fait que Platon donne à l'anneau en son entier la couleur attribuée à chaque astre errant, tout comme les doctrines chaldéennes assignent souvent au domaine de chaque planète la couleur, la nature et l'influence de l'astre lui-même [1]). Cependant, rien ne nous oblige à supposer que cette ressemblance, qui n'est que relative — le domaine des Chaldéens n'est pas un anneau, et Platon ne parle pas de la nature ni de l'influence des astres —, repose sur un emprunt. On se demande de quelle autre façon Platon aurait pu construire son modèle des corps célestes. Est-ce qu'il aurait dû mentionner que, sur chacun des anneaux intérieurs, était peint un point d'une certaine couleur? Et quelle couleur donner alors aux anneaux? Une pareille précision pédantesque n'aurait pas été en harmonie avec la manière aussi globale que fantaisiste dont Platon a construit son image du cosmos en dehors de la terre.

En outre, si Platon avait suivi aussi exactement que le veut Bidez les exemples des Chaldéens, il aurait retenu d'une manière ou d'une autre, en construisant son modèle imaginaire, une particularité caractéristique de leurs théories astrales, c.à.d. l'assimilation établie en vertu de la couleur entre les planètes et les astres fixes [2]). Cependant, nous constatons que Platon n'a rattaché d'aucune manière l'anneau extérieur aux anneaux intérieurs. La seule connexion indiquée par lui, est celle qui existe entre les deux anneaux qui sont les plus proches du centre; le huitième (la Lune) possède la couleur du septième (le Soleil); par ce détail, Platon trahit sa connaissance de la découverte d'Anaximène, que la Lune emprunte sa lumière au Soleil. Ainsi, la seule particularité du fuseau d'Ananké qui nous permette de constater avec certitude que Platon se réfère à un devancier, indique un penseur grec; et ceci ne nous étonne pas, quand nous venons de lire la constatation suivante de Bidez lui-même: „Avec le chant des huit sirènes et l'harmonie des sphères, toute la fiction du fuseau de la Nécessité semble avoir été suggérée à son auteur par des conceptions pythagoriciennes [3])."

Pourtant, on s'est efforcé d'attribuer le symbole du fuseau en son entier à l'influence orientale. Cette tâche a été entreprise par P. M. Schuhl [4]), qui s'en rapporte à l'archéologie. D'après lui, il y aurait des

---

1) *Opp. citt.* p. 260 et *App.* p. 4.
2) *Opp. citt.* p. 261 sqq. et *App.* p. 6.
3) *Opp. citt.* p. 258 et *App.* p. 2.
4) Dans son article de la *Reveu Archéologique* de 1930, mentionné dans la note 1 à la page 67.

relations entre le fuseau du mythe d'Er et certaines statuettes féminines tenant dans la main un fuseau, comme on en a trouvé à Nimroud et à Ephèse [1]; il fait ressortir le fait qu'ici le fuseau a la valeur d'un emblème religieux. Cependant, on se demande si Platon a eu l'intention d'assimiler son 'Ανάγκη à Ištar, Atargatis et d'autres déesses orientales du même genre; dans le contexte, il n'y a aucune indication qui plaide en faveur de cette supposition. D'un autre côté, le rapport avec les Μοῖραι des Grecs est évident; rien ne s'oppose à la supposition que le symbole de l''Ανάγκη ait été suggéré par les sœurs filandières du poète épique national à Platon, qui connaissait son Homère encore mieux que la plupart de ses compatriotes [2].

Après avoir discuté des couleurs des planètes, passons à un autre argument, qui, cette fois, nous mène non plus à Babylone, mais à l'Iran. Il s'agit du nom du personnage principal de ce mythe lui-même: Ἤρ, fils d''Αρμένιος [3]; selon Bidez, il aurait un nom iranien: *Arā, fils d'Aram* [4], nom que nous trouvons dans un récit arménien datant de la dernière partie du IVe siècle après J.-C. [5]. Je n'ose pas me prononcer sur la possibilité d'introduire cet Arā dans le mythe de Platon, du point de vue linguistique des orientalistes; comme helléniste, j'éprouve une certaine répugnance à admettre, en identifiant Arā à Ἤρ et Aram à 'Αρμένιος, un vocalisme différent au commencement de ces deux noms, sans qu'il existe une raison apparente pour expliquer cette divergence.

Cependant, point n'est besoin de recourir à des étymologies plus ou moins hasardeuses et de chercher en dehors des écrits grecs un homonyme du héros de notre mythe. Dans le Nouveau Testament,

---

1) D'après P. Amandry, cette „Dame au fuseau" grecque daterait du VIIe siècle (*Syria* 1944-45, p. 164).

2) Autre hypothèse de Schuhl: on trouve, dans une biographie de Philostrate (*Vita Apoll.* I 25, p. 16, 4 éd. Kayser) la description d'une salle d'audiences visitée par Apollonius de Tyane dans le palais de Babylone; or, certains détails de décoration (les quatre ἴυγγες d'or, suspendus au plafond, qui remettent τὴν 'Αδράστειαν au roi) prêtent à cette salle une vague ressemblance avec un passage du mythe d'Er. Schuhl en conclut, en faisant appel à un bas-relief babylonien de basse époque, qu'il se pourrait que Platon ait connu des représentations anciennes de ce genre. Ce rapport me semble trop incertain pour qu'on puisse s'en servir pour l'interprétation du passage de Platon, et, comme le dit Schuhl lui-même, *on ne peut trop prudemment poser la question.*

3) *République* 614 B.

4) *nom iranien, Platon, Eudoxe* p. 275; *nom exotique, Eos,* p. 45.

5) Je reparlerai du récit d'Arā, fils d'Aram, dans la note 7 à la page 72.

il se trouve, au milieu d'une longue liste de noms hébreux des aïeux du Christ, un Ἤρ[1]), et Suidas déclare que Ἤρ est un ὄνομα Ἑβραϊκόν[2]); dans cette même généalogie, on trouve aussi un Ἀράμ[3]). A qui veut chercher sans aucun parti pris l'origine du nom donné par Platon à son Pamphylien, sa provenance des langues sémitiques occidentales est évidente.

Pour Platon lui-même, Er n'est ni un Hébreux ni un Arménien ni un Araméen ni un Iranien; il le désigne nettement comme Pamphylien[4]). Cette localisation n'est pas une circonstance accidentelle; le seul mortel nommé par Er dans l'introduction de son récit est également un Pamphylien, c.à d. le tyran Ardiaeus, qui aurait vécu mille ans auparavant[5]). Il est possible que Platon se soit servi d'un récit à fond historique concernant un tyran Ardiaeus et qui se passait en Pamphylie (et non pas en Médie ou en Perse), enjolivé de traits légendaires, comme il l'a fait, dans le même dialogue, dans le mythe de l'anneau du Lydien Gygès[6]); il est également possible que Platon, ayant l'intention d'investir son mythe d'un semblant de réalité, mais voulant éviter un contraste trop fort entre des noms et des pays familiers aux lecteurs et les choses miraculeuses racontées par son narrateur, l'ait doté d'un nom oriental quelconque et se soit transporté avec son lecteur en ce coin reculé de l'Asie Mineure qu'était la Pamphylie, peu fréquentée par ses contemporains. Quoi qu'il en soit, on n'a aucune raison de penser ici à l'Iran[7]).

---

1) *Évangile de Luc* 3, 28.

2) Suidas *s.v.* Ἤρ (II 578, 16 Adler). Ni Bidez ni les autres orientalisants ne mentionnent cet homonyme sémitique, désigné pourtant dans le commentaire de Adam.

3) *Matthée* 1, 3; *Luc.* 3, 33 (comme variante).

4) Ἠρὸς . . . τὸ γένος Παμφύλου, *République* 614 B; c'est Dodds qui a relevé ce détail (*op. cit.* p. 25).

5) Le tyran pamphylien, qui a tué son père et son frère aîné (évidemment pour s'emparer du pouvoir), semble appartenir à la même famille de criminels qu' Archélaüs, roi des Macédoniens, dans le *Gorgias* (470 D sqq.).

6) *République* 359 D sqq.

7) C'est aussi l'opinion de Von Wesendonk: *Vielmehr wird man in Er nichts weiter als eine zufällig nach Pamphylien versetzte Persönlichkeit zu erblicken haben, Weltbild* p. 170. — Le récit d'Arā, fils d'Aram, a été commenté par H. Gelzer dans une conférence, intitulée *Zur armenischen Götterlehre,* dans *Berichte über die Verhandlungen der königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 48, Leipzig 1896, p. 128-132; avant Gelzer, le mythe d'Er chez Platon avait déjà été mis en rapport par Ermin et Langlois avec ce récit arménien, raconté par Mar Abas dans un ouvrage historique écrit entre 382 et 388 après J.-C. (*l.c.* p. 131). Voici le résumé de ce récit: Šamiram (c.à d. Sémiramis), épouse de Ninus, s'éprend d'Arā, fils d'Aram, dont la beauté était célèbre, et elle le

Les autres arguments allégués pour démontrer les influences iraniennes ont un caractère plus général et ne se prêtent guère à un

---

prie de venir à Ninive. Arā refuse de s'y rendre; alors, Sémiramis marche avec une armée sur l'Arménie, elle livre un combat à Arā, et elle le tue. Sémiramis fait déposer son corps sur le toit de son palais et elle déclare qu'elle enjoindra aux dieux de le faire revivre. Mais le miracle ne se produit pas; le corps se consume; alors Sémiramis fait passer un de ses favoris pour Arā ressuscité, en répandant le bruit de l'intervention de certains démons, les Aralez. Dans ce récit, on peut distinguer les éléments suivants: 1) le personnage d'Aram, dont l'importance prime celle de son fils, 2) le motif des amours libidineux de la grande reine assyrienne — ou plutôt babylonienne —, qui finissent mal pour les beaux jeunes hommes auxquels elle a accordé ses faveurs, 3) celui de la résurrection des morts, 4) l'avortement de ce miracle et le dessein de dissimuler cet échec. Nous réserverons la discussion du premier point pour la fin. Le second point est inhérent à la légende qui s'est formée autour de la reine célèbre (v., par exemple, Ctésias chez Diodore II 13). Le motif mentionné en troisième lieu découle de la croyance indigène aux Aralez, démons jugés capables de ressusciter les morts. Quant au quatrième point, Gelzer a montré qu'il résulte du dessein de détruire cette croyance; il fait observer qu'on trouve un parallèle frappant dans un récit historique de Faustus, où on lit qu'en 375 après J.-C. des païens déposèrent le corps du général assassiné Mušel sur les créneaux du château en proclamant que les Aralez le feraient revivre. Cette fois non plus, le miracle ne se produit pas, et le corps se décompose. Comme le fait observer Gelzer, on aura fait grand cas de cet évènement dans l'Arménie déjà christianisée, et on y aura vu la preuve de l'impuissance des dieux païens; sans aucun doute, le récit d'Arā et de Sémiramis porte l'empreinte de cet évènement. La conclusion est évidente: non seulement le quatrième élément du récit d'Arā a pris naissance après l'évènement de 375 après J.-C. et doit être considéré comme un produit de l'apologétique chrétienne, mais aussi le troisième élément (le thème de la résurrection) ne peut être séparé du quatrième; ni l'un ni l'autre ne se prêtent à une comparaison avec le mythe d'Er. Enfin, le second élément (celui des amours de Sémiramis), d'importance fondamentale pour le récit arménien, est absent du mythe de Platon.

Quant au nom d'Aram, il y a plusieurs personnages qui le portent: 1) Aram (Arame ou Aramē chez S. Smith et A. H. Sayce dans le *Cambridge Ancien History* III, 1925, p. 21 et 173), roi des Urartu dans le pays habité plus tard par les Arméniens, adversaire du roi assyrien Salmanassar III (v., à côté du *C.A.H.*, l'excellent article de Lehmann-Haupt dans Roscher, *s.v. Semiramis*, IV, col. 689), 2) Aram, héros éponyme des Araméens, mentionné parmi les fils de Sem dans l'*Ancien Testament* (*Gen.* 10, 22), nommé ῎Αραμος par Flavius Josèphe, *Antiq. Jud.* I 6, 4, 3) ᾿Αράμ, qui se trouve parmi les ancêtres du Christ dans le *Nouveau Testament* (*Matth.* 1, 3; *Luc.* 3, 33 comme variante; dans l'*Ancien Testament*, il s'appelle Ram, I *Chron.* 2, 9). D'après Gelzer, le récit arménien se rapporterait au second Aram, surtout à cause du parallèle avec Ištar, qui rendait malheureux ses favoris, et son introduction dans l'Arménie proviendrait d'influences syriennes. Cependant, je ne vois pas, pourquoi les Arméniens auraient préféré un personage emprunté à la Syrie, dont le rôle dans un récit syrien semblable au récit d'Arā fils d'Aram est purement hypothétique (du moins d'après l'exposé de Gelzer), au héros national de leur propre pays (*Die Armenier... rechnen den ersten Urartäerkönig, den Gegner Salmanassar III., Aram, unter ihre eigenen Nationalhelden*, Lehmann-Haupt, *l.c.* col. 699). En

examen basé sur les faits. En considérant l'aspect eschatologique du mythe en son entier, on ne découvre pas une différence essentielle

---

outre, la légende de l'autre personnage principal du récit arménien, l'amoureuse et belliqueuse Sémiramis, a été très vivante en Arménie jusqu' aux temps modernes (Lehmann-Haupt, *l.c.* col. 698 sqq.); aussi, n'est-il pas vraisemblable qu'elle soit parvenue à l'auteur du récit arménien par le long détour que suppose l'hypothèse de Gelzer. Quant au troisième Aram, il n'y a aucune raison de le mettre en rapport avec le récit arménien; mais, dans le mythe de Platon, il existe une coïncidence curieuse: et Ἤρ lui-même et Aram (si l'on accepte l'identification d' Ἀρμένιος avec Aram) se trouvent parmi les ancêtres du Christ!
Cette coïncidence ne saurait être que fortuite, comme c'est également le cas pour le thème de la résurrection, qui, je l'ai déjà démontré, doit être rattaché, dans le récit arménien, au quatrième élément du récit, et doit avec celui-ci son origine à un évènement historique de 375 après J.C. Ainsi, le récit arménien et le mythe de Platon sont, à mon avis, tout à fait indépendants l'un de l'autre.
Cependant, la force de mes arguments ne paraîtra pas à tous assez grande pour faire oublier la double coïncidence de l'identité du thème (qui est, à vrai dire, d'un caractère très général) et de celle des noms (identité d'ailleurs plutôt approximative que réelle). Pour expliquer ces coïncidences, deux possibilités se présentent: ou Platon a emprunté l'introduction de son mythe à une légende existant déjà de son temps, légende, qu'on devrait considérer comme le prototype du récit de Mar Abas, ou celui-ci a pris naissance sous l'influence du mythe de la *République*. Il y a plusieurs faits qui s'opposent à la première hypothèse: d'abord, la vocalisation différente de la première lettre du nom du père et du fils, tandis que les deux noms se retrouvent ailleurs (dans le *N.T.*), et cela avec la même vocalisation que chez Platon, comme des noms sémitiques; puis, la localisation du mythe platonicien dans la Pamphylie, qui se trouve à une longue distance de l'Arménie; enfin, la difficulté que présente la chronologie, car on s'étonne de ne trouver aucune trace du récit d' Ἤρ ou Arā, fils d' Ἀρμένιος ou Aram, dans les sept siècles et demi écoulés entre la composition de la *République* et le récit arménien. Par contre, il n'y a aucune raison sérieuse de rejeter l'autre hypothèse; il est fort possible que des chrétiens érudits aient connu le mythe de Platon, soit par leurs propres lectures, soit par l'intermédiaire des Néo-platoniciens ou d'autres auteurs païens, et qu'ils en aient tiré des détails pour les ajouter à leur récit d'Arā, fils d'Aram, cet emprunt étant facilité par la ressemblance superficielle des noms et par l'idée qu' Ἀρμενίου se rapporterait à un Arménien. Ainsi, on distingue trois parties constituantes du récit arménien: 1) la vieille légende de Sémiramis, mise en rapport avec la guerre soutenue par Aram, roi du territoire arménien, contre les Assyriens, 2) l'introduction du mythe de Platon, 3) la fin du récit avec sa tendance apologétique, datant à peu près du temps où le récit fut rédigé en son entier.
Enfin, même si l'on persiste à croire que le récit arménien et le mythe de Platon sont liés intimement l'un à l'autre, sans qu'on accepte la reconstitution de la genèse du récit que je viens de proposer, on ne se refusera pas à souscrire à ces deux constatations: 1) il n'y a aucun rapport avec l'Iran: tout au plus avec la Syrie ou l'Arménie, 2) si l'on attribue la priorité au prototype hypothétique du récit de Mar Abas, Platon a pu emprunter l'introduction de son mythe: la résurrection d'Er tombé sur le champ de bataille, à une légende orientale (pamphylienne? syrienne? arménienne? mais non pas iranienne). Mais ceci n'implique pas que le mythe final de la *République* en son entier soit originaire d'Orient (de Pamphylie? etc.) et encore moins que ce soit le cas pour les idées

entre le mythe de la *République* et ceux du *Phédon*, du *Gorgias* et du *Phèdre* (c'est aussi l'avis de Bidez [1])). Cependant, il y a des détails qui ne se rencontrent que dans la *République*; or, la question se pose de savoir si l'on doit attacher plus d'importance aux points de ressemblance qu'aux divergences, ou inversement; puis, si l'on donne finalement une place à part parmi les mythes platoniciens au mythe de la *République* (c'est, cela va sans dire, la position des champions de l'Iran), la question se pose, de savoir si ces détails particuliers proviennent de la fantaisie de Platon ou des doctrines enseignées soit par les mystères orphico-pythagoriciens, soit par les philosophes présocratiques ou encore des croyances des Grecs en général, ou bien au contraire s'ils doivent être attribués à l'influence directe des Mages ou des Maguséens. Ces questions, répétons-le, ne peuvent être tranchées au moyen d'une argumentation basée sur des preuves exactes; cependant, comme la balance penche défavorablement à l'Iran, là où cette méthode exacte peut s'appliquer dans une certaine mesure, la seconde interprétation doit être considérée comme indésirable là où les premières sont applicables. A mon avis, celles-ci suffisent partout; pour convaincre mes lecteurs qu'il en est ainsi, j'examinerai les plus importants parmi les arguments que Bidez et d'autres ont allégués.

L'idée de la résurrection d'un mort serait plus ou moins étrangère à l'esprit grec, déclare Bidez [2]). A cette assertion, on peut objecter qu'en général la croyance à la métempsycose doit avoir rendu beaucoup de Grecs assez disposés à admettre cette idée; loin que cette croyance eût un caractère abstrait, elle revêtit des formes fort concrètes, de sorte que, selon Xénophane, Pythagore lui-même reconnut la voix d'un ami défunt dans le glapissement d'un chien [3]). En outre, l'idée du retour à la vie était bien familière, sous la forme mythologique soit d'un retour du royaume des ombres, soit d'un arrachement au dieu de la Mort, pour quiconque se souvenait des mythes d'Orphée et d'Alceste. Est-ce qu'on peut refuser à Platon le droit de faire mourir *proprio marte* Er sur le champ de bataille

---

qu'on y trouve exprimées, pas plus qu'on ne saurait prétendre que Platon a subi des influences orientales (dans ce cas lydiennes), quand il écrivit les pages de la *République* que domine le mythe de l'anneau de Gygès.

1) *Platon, Eudoxe* p. 274; *Eos*, p. 44 sqq.

2) *répugne plutôt... à l'esprit hellénique, Platon, Eudoxe* p. 275; *n'est pas un thème fréquent dans la littérature hellénique, Eos* p. 45.

3) Xénophane, fragm. 7 D.-K.

et de le faire revivre ensuite sur le bûcher, quand Euripide avait déjà montré sur la scène Alceste mourante et l'avait fait enterrer, pour la faire reparaître ensuite vivante par les soins du vaillant Hercule? L'argument allégué par Bidez plaide plutôt contre sa thèse qu'elle ne la soutient.

Voici un autre argument allégué par Bidez. A la page 615 A B, Er raconte les peines que les criminels ont à subir dans l'autre monde, et les récompenses attribuées à ceux qui ont mené une vie bonne; à ce récit, Platon ajoute qu' Er donnait aussi quelques détails sur le sort de ceux qui sont morts immédiatement après la naissance et qui n'ont vécu que pendant un temps restreint, mais que ces détails là, il ne valait pas la peine de les répéter. L'interprétation la plus simple de cette remarque additionnelle de l'auteur est la suivante: pour ne rien omettre, Platon mentionne aussi ceux parmi les morts qui, à cause de la brièveté de leur vie, ne sauraient appartenir aux catégories des criminels ou des justes, mais il n'a pas l'intention de décrire leur sort à eux, parce que ces détails dépassent le cadre parénétique de son eschatologie; en vérité, ils n'ont aucune importance pour lui. Mais les esprits inquisitifs sont portés à supposer que Platon aurait omis de propos délibéré les détails concernant le sort de cette troisième catégorie, bien que ces détails se trouvassent dans les récits eschatologiques qu'il aurait connus; partant de cette supposition, Bidez conclut à la provenance iranochaldéenne. Pour prouver sa thèse, il fait appel à une croyance antique selon laquelle les âmes des enfants enlevés par une fin prématurée planaient autour de leur tombe en menaçant les vivants de leur ressentiment; d'après Tertullien, le mage Ostanès aurait professé cette opinion[1]). Cependant, la position de Platon n'est pas la même; chez lui, il s'agit de l'au-delà, où il n'y a pas de vivants à inquiéter. En outre, le chemin qui mènerait de Tertullien, en passant par l'Ostanès des *pseudepigrapha*, jusqu'à Platon est bien long et incertain. Qui dira, à quelles sources des croyances semblables à celle qu'on attribuait au mage légendaire, ont été puisées, croy-

---

1) *Platon, Eudoxe* p. 276; dans *Eos*, p. 50 sqq., Bidez suppose que Platon aurait omis ces détails, parce qu'il les considérait comme des superstitions, *qui, suivant cette même doctrine eschatologique, prêtaient aux esprits désincarnés des enfants morts prématurément le rôle d'ombres prêtes à obéir aux incantations maléfiques des sorciers et des nécromants.* Ici, vraiment, Bidez exagère le rôle de l'interprète, en attribuant à son auteur des arrière-pensées dont celui-ci se serait bien émerveillé!

ances qui peuvent être nées un peu partout, grâce à la croyance populaire répandue universellement que les âmes échappées à leur demeure sousterraine aiment à exercer une action maléfique? L'argument allégué par Bidez n'est pas très convaincant.

Le même passage contient un autre détail dont Vollgraff [1]) fait grand cas pour prouver la thèse iranisante; d'après lui, „la description diabolique des bourreaux implacables au corps de feu brûlant, qui flagellent les damnés avec des tortures sans fin", révèlerait encore une trace de l'influence iranienne [2]). M. Vollgraff n'ajoutant aucune référence à des sources iraniennes, je me contenterai de mentionner des exemples familiers aux Grecs, que Platon aurait pu suivre, si sa fantaisie à lui n'avait pas suffi à lui suggérer le détail des „hommes brûlants". En effet, les Grecs ont cru à l'existence d'êtres ardents soit sur la terre (le géant au corps d'airain Talos, gardien de la Crète, qui faisait périr ses victimes en les pressant contre son corps chauffé au rouge, mythe que connurent Simonide et Sophocle [3])), soit dans l'au-delà (l'Empouse au visage flamboyant, dont Dionysos s'effrayait à son arrivée dans le royaume d'Hadès [4])).

Pour Geffcken, le détail le plus important pour prouver la provenance orientale de ce qu'il nomme „l'apocalypse de Platon" est constitué par la mention du pré où les âmes se rencontrent après avoir été jugées [5]). Ce détail est mis en rapport par Geffcken avec un passage du *Bahman-Yašt*; ici, tous les hommes se rassemblent après le jugement et la purification, le lieu n'étant pas indiqué par une désignation quelconque [6]). Chez Platon, les âmes s'entretiennent de ce qu'elles ont vu, de ce dont elles ont joui ou de ce qu'elles ont souffert pendant leur voyage à travers les lieux célestes ou à travers la terre, après que les juges des morts les ont classées comme

---

1) Dans l'annuaire de *Ex Oriente Lux*, cité à la page 11, n. 1, p. 349.

2) La description de Platon lui-même (*République* 615 E) est moins impressionnante que la paraphrase de M. Vollgraff; notamment, il ne s'agit ni de diables ni de corps de feu brûlant, mais simplement de ἄνδρες ἄγριοι, διάπυροι ἰδεῖν (c.à d. des hommes sauvages, ardents quant à l'aspect; διάπυρος signifie ce qui est chauffé à rouge). — Auparavant, Geffcken avait traité ce détail avec plus de réserve (*da mag noch orientalische Vorstellung nachwirken, op. cit.* p. 521).

3) V. les *Poëtae Lyrici Graeci* de Bergk, éd. IV, fr. 202 A, et le fragment du *Dédale* de Sophocle, dans Pearson, *The fragments of Sophocles*, Cambridge 1917, fr. 160, avec le commentaire.

4) Dans les *Grenouilles* d'Aristophane, vers 293 sqq.: πυρὶ γοῦν λάμπεται / ἅπαν τὸ πρόσωπον.

5) *République* 614 E.

6) Geffcken, *op. cit.* p. 520 sqq.

bonnes ou mauvaises et leur ont indiqué le chemin à suivre. Dans le *Yašt*, les âmes se demandent entre elles, où elles ont été pendant les dernières années et quel a été le jugement prononcé par les juges. On voit que la correspondance entre les deux passages n'est pas très exacte, comme le reconnaît Geffcken lui-même. Et puis, Geffcken traite bien à la légère les difficultés d'ordre chronologique qui s'opposent à l'hypothèse suivant laquelle Platon aurait emprunté cette représentation à la source orientale [1]. Enfin, et le λειμών dans l'autre monde, et les entretiens parmi les morts se retrouvent dans les dialogues antérieurs de Platon [2].

Enfin, nous voilà en pleine astrologie, lorsque nous nous efforçons de suivre le raisonnement ingénieux appliqué par Bidez au passage dont nous avons déjà parlé à l'occasion des couleurs des planètes [3]. On sait que Platon y représente la Nécessité causant, au moyen de son fuseau, le mouvement du modèle des corps cosmiques, en compagnie de ses filles, les trois Moirai, dont une, nommée Lachésis, tire de son giron les types de toutes sortes de vies et les montre aux âmes destinées au retour dans le monde mortel, afin qu'elles fassent leur choix. *En effet*, écrit Bidez, *la Nécessité qui préside à cette répartition des genres d'existences n'est autre que le Destin astrologique* [4] Cependant, comme nous l'avons déjà fait observer [5], le fait que les âmes peuvent choisir librement leur sort futur, est en désaccord complet avec le principe fondamental de l'astrologie. C'est en vain que Bidez prétend que Platon *s'efforce de concilier les croyances chaldéennes avec sa foi dans le libre arbitre* [6]; on ne trouve, chez lui, ni tentative de conciliation ni acceptation de doctrines étrangères auxquelles il aurait fait des concessions. Les deux conceptions du principe qui règle le cours de notre vie, celle de la prédétermination et celle du libre arbitre, sont opposées entre elles dans ce passage, autant que cela peut se faire; seulement, c'est la dernière qui l'emporte, le rôle secondaire échéant à l'Ananké, qui ne peut avoir d'action qu'après le libre choix de l'âme individuelle, choix auquel

---

1) V., pour la date du *Bahman-Yašt*, p. 43 avec les notes 1 et 3.

2) Le λειμών, inspiré par l'ἀσφοδελὸς λειμών homérique (Od. λ 539, 573; ω 13), se retrouve dans le *Gorgias* (524 A); ici, il constitue l'endroit où les juges prononcent leur jugement. Quant aux entretiens dans l'autre monde, on n'a qu'à se souvenir du passage bien connu de la péroraison de l'*Apologie* (41 A-C).

3) *République* 616 C sqq.

4) *Platon, Eudoxe* p. 281; *Eos,* p. 47.

5) p. 12 sq.

6) *Platon, Eudoxe* et *Eos, ll. cc.*

elle est liée d'une façon indissoluble. Cette conception de la Nécessité est incompatible avec les doctrines astrologiques, qui éliminent absolument le choix individuel et ne connaissent que le destin fixé pour chacun par des causes extrinsèques auxquelles il ne peut rien changer.

Dans *Eos*, Bidez a renchéri sur sa propre thèse en faisant entrer dans le débat comme champion du libre arbitre l'*Avesta*[1]. Ainsi, le rôle de Platon se réduirait à une tentative de conciliation entre l'Iran et les Chaldéens! On a peine à le croire; tout au moins, on s'attendrait à trouver dans le contexte une indication quelconque d' une telle intention de l'auteur. D'ailleurs, on se demande, comment Platon aurait pu être au courant des détails de la doctrine du zoroastrisme original, le mazdéisme, qu'il aurait pu connaître, n'ayant pas conservé les doctrines du prophète iranien dans leur forme pure, comme nous l'avons déjà fait observer plus haut[2] et comme le confirme Von Wesendonk[3]. Et puis, l'analogie signalée par Bidez n'est que superficielle; dans l'*Avesta*, il ne s'agit pas des âmes faisant leur choix avant leur réincarnation, mais des *daēva*, c.à d. des dieux du panthéon polythéiste iranien vénérés avant la réforme de Zarathoustra, qui n'ont pas choisi, le moment venu, entre l'esprit du bien et celui du mal[4]. Si l'on consent à attacher de l'importance à des analogies aussi faibles, on en trouvera plus d'une dans des écrits que Platon a connus sans doute aucun, par exemple le mythe bien connu d' Héraclès choisissant entre la Κακία et l'Ἀρετή, dont le sophiste Prodicus est l'auteur.

En fait, c'est chez Platon lui-même qu'on trouve des analogies plus certaines avec la doctrine qui est à la base du mythe d'Er, si l'on rapproche ce mythe de celui du *Phèdre*, comme nous l'avons déjà remarqué. S'il m'est permis de deviner à mon tour, en interprétant l'image symbolique de Platon, les intentions secrètes de l'auteur, il aura voulu subordonner la croyance en la toute-puissance de l'Ananké, répandue parmi les Grecs depuis Homère — et non celle du Destin des astrologues —, à sa propre foi: la Divinité, étant parfaite et infaillible, ne saurait être responsable du mal;

---

1) *Le libre choix que les âmes font de leur sort avant leur incarnation a son parallèle dans l'Avesta*, *Eos* p. 45.

2) p. 21.

3) *Weltbild* p. 64.

4) Von Wesendonk, *Weltbild* p. 74; Herzfeld, *Zoroaster and his World*, I p. 369 sqq., notamment p. 381.

et, là encore, à quiconque ne peut pas s'arracher à l'idée fixe que Platon subissait une influence en posant sa thèse, l'analogie indispensable est fournie par le même Homère, qui a posé, par la bouche de Zeus, le problème au début de l'*Odyssée* [1]).

Un autre argument allégué par Bidez et emprunté par lui au même passage, se rapporte aux genres d'existences entre lesquels les âmes peuvent faire leur choix; selon Bidez, on les retrouve dans les prédictions des astrologues. Mais ces types sont d'un caractère général, de sorte qu'ils se présentent d'eux-mêmes à l'esprit de tout le monde [2]). Chez Platon, il n'y a qu'une seule particularité qui saute aux yeux: l'âme peut entrer aussi dans le corps d'un animal. Cette idée s'explique par des conceptions qui se rattachent à la doctrine de la métempsycose; les Pythagoriciens l'ont propagée [3]) et Platon lui-même l'a acceptée [4]). On se demande si ce détail se trouve aussi dans les horoscopes des Chaldéens; Bidez ne nous en informe pas.

Dans le même passage, il y a encore un autre détail qui s'explique, selon Bidez, par l'astrologie. L'Ananké, *qui préside à cette répartition des genres d'existences*, est aussi celle, *qui avec les Parques, ses filles, règle les mouvements du ciel, ceux des astres fixes et ceux des planètes* [5]). Cette coïncidence n'est pas, comme nous l'avons montré dans la note [5]), aussi frappante que le veut Bidez; elle fait plutôt l'effet d'une circonstance secondaire, provenant de la puissance du *Fatum*; chez Platon, il n'y a aucun rapport entre le σφόνδυλος du fuseau et les types d'existence. Si l'on refuse à Platon la force imaginative nécessaire pour créer ce symbole du principe régulateur du cosmos, on n'a qu'à se souvenir que les Grecs ont attribué déjà avant Platon à Ananké, aux Moirai et aux Erinnyes, identi-

---

1) Ἐξ ἡμέων γὰρ φασὶ κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ / σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν (*Od.* α 33 sq.).

2) *bref, il s'agit là de biens et de maux se succédant et se mélangeant avec un dosage aussi varié que dans la réalité*, dit Bidez lui-même (*Platon*, *Eudoxe* p. 281; *Eos*, p. 47).

3) Cf., par exemple, le fragment de Xénophane cité à la page 75, note 3.

4) *Phèdre* 249 B.

5) *Platon*, *Eudoxe* et *Eos*, *ll. cc.* La paraphrase de Bidez prête à malentendu; *présider à une répartition des genres d'existences* n'est pas identique à *déterminer les genres d'existence*, ce que suppose l'assimilation à l'astrologie; comme nous l'avons déjà vu, Platon part d'un point de vue qui est à l'opposé de celle-là. A proprement parler, Ananké n'a rien à voir avec la répartition des βίων παραδείγματα; cette tâche incombe à la seule Lachésis.

fiées parfois aux Moirai, la fonction dont Platon revêt Ananké. [1])

Enfin, nous voici parvenus à la fin de notre discussion des questions qui se posent à l'égard du dernier des dialogues de Platon dont nous avions à traiter. Quoique les orientalisants aient trouvé dans la *République* des arguments en nombre plus considérable que dans les autres dialogues pour défendre leur thèse et que certains d'entre ces arguments soient assez importants, ils ne résistent pas plus à l'examen critique que ceux qu'on tire du *Banquet*, du *Phèdre*, du *Théétète*, du *Politique* ou des *Lois*.

---

1) V., par exemple, Parménide, fragm. B 10, 6 sqq. D.-K.: ὥς μιν (c. à d. le ciel) ἄγουσ' ἐπέδησεν 'Ανάγκη / πείρατ' ἔχειν ἄστρων, et Héraclite, fragm. B 94 D.-K.: ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, 'Ερινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.

XI. CONCLUSIONS GÉNÉRALES

Ainsi, le résultat de nos recherches montre bien qu'il n'y a pas lieu de faire de Platon un adepte des doctrines spéculatives professées par les prêtres d'Orient, qu'ils soient de Babylone ou d'Iran. Je veux bien qu'on n'écarte pas entièrement ces doctrines du champ de vision du grand philosophe, dont les idées essentielles constituent la fleur de tout ce qu'a produit la pensée occidentale; mais, s'il a subi des influences venues d'Asie, il les a subies comme tous ses compatriotes, en ce sens que, dès les temps les plus reculés, la civilisation grecque en son ensemble a été influencée à un certain degré par l'Orient.

En général, il faut distinguer entre deux genres d'influences. Il y a des influences qui se sont manifestées insensiblement depuis longtemps et qui ont pénétré une partie considérable d'un peuple ou même un peuple tout entier; alors, les éléments de cette partie d'une civilisation ne sont plus considérés comme un apport de l'étranger et ils finissent par appartenir à la civilisation nationale aussi bien que ceux qui datent de l'époque (d'ailleurs problématique) où cette civilisation pouvait être considérée comme autochthone et autarcique. Mais il y a aussi des influences qui consistent en ceci qu'un seul individu, à un moment donné, adopte de propos délibéré des éléments appartenant à une civilisation étrangère. S'il s'agit du premier type d'influence, on peut bien dire que Platon a subi des influences orientales; s'il s'agit du second, on ne le peut pas. Qu'on me permette une comparaison, dont je reconnais moi-même qu'elle est un peu forcée: on peut bien dire que Van Gogh a été influencé par la peinture française, mais il serait absurde de soutenir la thèse qu'il a subi l'influence de la culture des Incas, parce qu' il a peint des mangeurs de pomme de terre, ces tubercules provenant d'Amérique du Sud.

Et encore, faut il tenir compte du fait que les mêmes usages et les mêmes conceptions peuvent être nées spontanément chez des peuples divers, sans que l'un ait été influencé par l'autre; cette possibilité ne compte que trop peu aux yeux des intrépides chercheurs d'influences. Par exemple, lorsque nous constatons que la croyance à la métempsycose existe chez les Pythagoriciens et chez

les indigènes de l'Australie, on n'osera pas soutenir que les Pythagoriciens ont subi des influences australiennes, ou inversement; ou bien, si l'on préfère choisir un cas plus spécial, on ne le soutiendra non plus par rapport aux Gètes et aux Ashantis, lorsqu'on apprend que les uns et les autres connurent la coutume de tuer des hommes afin qu'ils puissent faire fonction de messagers pour transmettre des dépêches destinées aux puissances de l'autre monde [1]).

Enfin, même là où il s'agit du second type d'influences, celles-ci peuvent être d'un caractère tellement superficiel et secondaire qu'on ne saurait guère les désigner par ce mot [2]). Darwin, dans son *Historical Sketch of the progress of opinion on the Origin of Species*, qui précède l'ouvrage célèbre de ce nom, cite les réflexions d'Aristote concernant la doctrine d'Empédocle sur l'origine des êtres vivants [3]), en y ajoutant ces mots: *We here see the principle of natural selection shadowed forth.* Pourrait-on s'appuyer sur ce passage pour prouver que la doctrine de Darwin a été influencée par Empédocle?

Il faut qu'on réfléchisse mûrement sur tout cela avant de conclure à une dépendence intellectuelle de Platon à l'égard de l'Orient. J'espère que ces considérations d'ordre général contribueront, à côté des résultats de mon étude, à persuader à mes lecteurs que le μῦθος d'un Platon initié par Eudoxe et par un Chaldéen anonyme et inconnu aux mystères de la doctrine de Zarathoustra et de celle des astrologues babyloniens doit rester dans son domaine: celui des mythes! Les spéculations hasardeuses qui s'appuient sur des rapports superficiels et accidentels et qui, confondant les siècles et les peuples, jouent d'une vague *ambiance d'idées orientales* [4]), ne promettent

1) V. Hérodote IV 94 (avec le commentaire de How et Wells) et Birket-Smith, *Geschichte der Kultur*, p. 410 sqq.

2) A l'égard de Platon, c'est à peu près le point de vue où se place F. Solmsen dans son *Plato's Theology*, New-York 1942, p. 142. Bien qu'il reconnaisse dans les *Lois* un dualisme qui a un parallèle exact dans les spéculations cosmologiques de la religion perse et qu'il croie que Platon connut à cette époque cette religion, il fait observer que le problème du mal avait été déjà depuis longtemps l'objet des réflexions de Platon et qu'il constituait un élément organique et important de sa pensée; *Persian religious dogma merely furnished him with a convenient means of formulating a dualism which he had recognised long before.* C'est à peu près le même point de vue que celui de Geffcken (*op. cit.* p. 522) et de Festugière, qui souligne lui-aussi le caractère essentiellement platonicien du dualisme dont il cherche les traces dans le *Théétète*, le *Politique* et le *Timée*, excluant du débat les *Lois* (*op. cit.* p. 34 sqq.); cependant, à l'égard du *Politique*, il n'élimine pas entièrement l'influence de l'Iran (v. ma page 46, avec la note 4).

3) Cf. le fragment d'Empédocle B 61 D.-K.

4) Bidez, *Platon, Eudoxe*, p. 317; *Eos*, p. 91.

aucun résultat qui puisse aspirer au rang de l'ἀληθὴς δόξα, et encore moins à celui de l'ἐπιστήμη. Quand on n'hésite pas à prendre des *pseudepigrapha* de basse époque, des renseignements incontrôlables communiqués par des compilateurs négligents, et des fictions dues à des falsificateurs comme Bolos[1]) pour des témoins sérieux de l'époque classique, notre science risque de s'abaisser jusqu'au niveau où elle se trouvait, avant que Bentley eût publié sa dissertation sur les Épitres de Phalaris. Il n'y a qu'une seule méthode qui mène à une compréhension exacte de la doctrine de Platon; c'est celle qui exige que le commentateur, en interprétant un passage quelconque, se demande d'abord, si ce passage peut s'expliquer par ce que Platon enseigne ou par ce qu'il a enseigné auparavant, ensuite, si cela peut se faire au moyen de ce qui nous reste de ses précurseurs grecs, et enfin, si l'interprète n'a pas trop oublié de faire la part de la fantaisie créatrice et du raisonnement personnel et intransigeant de son auteur; cette dernière considération n'est pas la moins importante. En somme, il s'agit surtout pour lui, de faire pour Platon comme pour Homère, de l'expliquer par lui-même; la devise du platonisant doit être: avant tout, τὸν Πλάτωνα ἐκ τοῦ Πλάτωνος σαφηνίζειν.

1) V. Bidez, *opp. citt.* p. 314 et p. 88.

INDEX

I. AUTEURS ET ÉCRITS ANONYMES

Adam 55 n. 8, 67 n. 1, 72 n. 2
Ahrens 5
Alcméon 18
Allen, W. S. 29 n. 2
Amandry 71 n. 1
Anaxagore 4 n. 6
Anaximandre 9, 13 n. 6, 34 n. 2
Anaximène 29 n. 4, 70
Ancien Testament 72 n. 7
Archélaüs 34 n. 2
Aristophane 8, 19, 33 n. 1, 77
Aristote 25, 83
Aulu-Gelle 16
Avesta 79.

Bahman-Yašt 43 sqq., 77
Bentley 84
Bezold 14
Bidez 1, 8 n. 3, 16 n. 6, 19 n. 4, 23 n. 3, 26 n. 1, 33 sqq., 40, 42 n. 1, 44 n. 4, 45, 50 n. 2, 52 sqq., 62 n. 2, 66, 68 n. 1, 68 sqq., 75 sqq., 78 sqq., 84 n. 1 et 2
Bidez et Cumont 1, 16 n. 3, 21 n. 1-4, 22, 23 n. 2, 25 n. 1, 26 n. 1, 34 n. 1, 37 n. 1
Birket-Smith 5 n.4, 83 n. 1
Boll 14, 17
Boll et Bezold 2 n. 2, 16 n. 2, 46 n. 1, 57 n. 2
Bolos 84
Boundahišn 28 sqq., 32, 48

Cicéron 16
Clément d'Alexandrie 63
Cosmas Indicopleustes 8
Couch 29 n. 1
Cumont 14 n. 1, 20 n. 1

Dāmdād-Nask 28 sqq., 32 n. 1
Daressy 14
Darwin 83
De hebdomadibus, v. Hippocrates (Pseudo-)
De Strycker 23 n. 3
Des Places 19 n. 4
Diodore 15 n. 1, 72 n. 7
Diogène Laërce 25
Dodds 2, 7 n. 5, 18 n. 2, 22, 63, 72 n. 4

Eisler 8
Empédocle 32, 34 n. 2, 41 n. 3, 44, 50, 63, 83
England 18 n. 1, 60, 61 n. 2, 64 n. 1
Éschyle 7 n. 5, 35 n. 1
Euripide 4 n. 6, 9 n. 1, 40, 42, 76

Faustus 72 n. 7.
Festugière 2, 7 n. 5, 12 n. 1, 16 n. 6, 18 n. 2, 29 n. 1, 42 n. 3 et 4, 46, 52 n. 1, 53 n. 3 et 4, 62 n. 1, 83 n. 2
Finsler 13 n. 6
Flammarion 68 n. 2, 69
Flavius Josèphe 72 n. 7

Geffcken 2, 32 n. 4, 77, 78, 83 n. 2
Gelzer 72 n. 7
Goetze 28
Groot 3 n. 3
Gundel 2 n. 2, 14 sq., 19 n. 2 et 3

Héraclite 37, 81 n. 1
Hermippe 26 n. 1
Hérodote 16, 21, 39, 83 n. 1
Herzfeld 26 n. 1, 34 n. 1, 37 n. 1, 43 n. 3, 66, 79 n. 4
Hésiode 33 n. 1, 37, 41 n. 3
Hippocrate (Pseudo-) *De hebdomadibus* 28 sqq.
Homère 13, 13 n. 3, 37, 71, 78 n. 2, 80
How et Wells 21 n. 4, 83 n. 1

Ilberg 28 n. 6, 29 n. 1

Jaeger 1, 16 n. 3, 26 n. 1
Jasna 37 n. 1
Jones, W. H. S. 29 n. 1

Kees 19 n. 3
Kerényi 1, 5 sqq., 15 n. 1
Kern 33 n. 1
Kerschensteiner, Jula VI
Kramers 25 n. 1, 32 n. 1, 37 n. 1
Kranz 28 n. 6, 29 n. 4, 49 n. 4

Lehmann-Haupt 72 n. 7
Linforth 33 n. 1

Manilius 5
Mar Abas 72 n. 1
Moreau 64

Neugebauer 15
Nouveau Testament 71, 72 n. 1 et 3
Nyberg 26 n. 1, 29 n. 3, 32 n. 1, 34 n. 1, 43 n. 3

Orphicorum Fragmenta 33 n. 1
Ovide 7 n. 5

Parménide 34, 81 n. 1
Philolaüs 4 n. 6
Philostrate 71 n. 2
Pindare 7 n. 5
Platon et Pseudo-Platon
Alcibiade I 16 n. 3, 23
Anth. Pal. VII 670 19 n. 1
Apologie 78 n. 2
Banquet 17, 32 sqq.
Cratyle 11 n. 1, 17
Epinomis 15 n. 1, 16 n. 3, 19, 22, 23
Gorgias 72 n. 5, 78 n. 2
Lois 5, 7 n. 5, 16 n. 3, 18 n. 2, 59 sqq., 83 n. 2
Lysis 37
Phédon 10, 45
Phèdre 4 sqq., 23, 37 n. 5, 55, 79, 80 n. 4
Politique 39 sqq., 61, 62 n. 1, 83 n. 2
République 6 n. 2, 12 sq., 37 n. 5, 55, 66 sqq.
Scholiaste à l'*Alcibiade I* 26 n. 1
Théétète 36 sqq., 62 n. 1, 83 n. 2
Timée 7 n. 5, 19, 48 sqq., 61 n. 1, 64, 68 n. 1, 83 n. 2
Pline l'Ancien 26 n. 1
Plutarque 55 n. 8
Prodicus 79

Raeder 19 n. 4
Reitzenstein 1, 23 n. 2, 26 n. 1, 27 sqq., 29 n. 4, 32 sq., 34 n. 1, 36 sqq., 39, 41 sqq., 48 sqq., 59, 62 n. 1, 63, 66
Rivaud 51 n. 2, 55, 61 n. 1
Robin 7 n. 5, 9 n. 2, 11 n. 1, 56 n. 5, 64

Schaeder 1 n. 2, 32
Schuhl 67 n. 1, 70, 71 n. 2
Shorey 13 n. 3, 23 n. 3
Simonide 77
Solmsen 83 n. 2
Sophocle 4 n. 6, 77
Suidas 72

Taylor 53 n. 4
Thompson, W. H. 9
Thucydide 5 n. 2
Troje 46

Verdenius 34 n. 2
Vink 23 n. 3
Virgile 57
Vollgraff 11 n. 1, 77

Weinreich 4 n. 1, 5 n. 4 et 6, 7 n. 2
Wesendonk, Von 1, 3, 21 n. 4, 22 n. 2, 29 n. 3, 34 n. 1, 63, 72 n. 7, 79
Wilamowitz, Von 5 n. 1, 7 n. 2

Xénophane 75

Zādsparm 48

II. NOMS PROPRES ET TERMES IMPORTANTS

Ahoura-Mazda 25, 63
Ahriman, v. Arimane
âme(s) du monde 59 sqq.
Alceste 75
'Ανάγκη, Ananké 70 sq., 78 sq.
Ananké, fuseau d' 66 sqq.
Aphrodite 6, 20 n. 1
Apollon 5 sq., 29 n. 1
Apollonius de Tyane 71 n. 1
ἀψίς 8 sq.
Arā et Aram 71, 72 n. 7
Ardiaeus 72
Arès 5 sq.
Arimane, 'Αρειμάνιος 25, 37 n. 1, 63
Aristote 34 n. 1
Arménie, arménien 72 n. 7
'Αρμένιος 71, 72 n. 7
astrales, théories, culte (v. aussi astrologie, corps célestes, étoile, planètes) 5 sqq., 17 sqq., 25
astrologie, astrologique 2, 7 sqq., 11 sqq., 15 sqq., 17 sqq., 27, 34, 46 n. 1, 52 sqq., 66 sqq., 78 sq.
Babylon(i)e, Babyloniens, babylonien 1 sq., 8, 14 sq., 16, 21, 23, 33, 52, 66, 68 sqq., 82 sq.
Χαλδαῖοι, Chaldéens 11, 13 n. 2, 15 sqq., 18 n. 2, 21 sq., 27 sq., 45, 52, 66, 79

Chaldéen anonyme, disciple de Platon 7, 16, 28, 83
Cléostrate 13
corps célestes, divinité des 17 sqq., 53 sq.
cosmogonie et cosmographie de Platon 8 sqq., 39 sqq., 49 sqq.

daēva 79
δαίμων 12 sq.
destin prédéterminant et libre arbitre 11 sqq., 78 sq.
douze dieux, les 5
dualisme du bien et du mal 25 sq., 36 sq., 42 sq., 46, 59 sqq., 83 n. 2
Égypte, Égyptiens, égyptien 2, 14 sq., 19 sq., 23
Empouse 77
Er 12, 23, 66 sqq., 71 sq.
Eriképaios 33 n. 1
Erinnyes 80
Eros 33 n. 1
étoile et âme humaine 19, 53 sqq.
Eudème 34 n. 1
Eudoxe 7, 16, 25 sqq., 34 n. 1, 36, 37 n. 1, 42, 52, 62, 66, 83

Gayōmard 32 sq.
γηγενεῖς 39 sqq.
Gogh, Van 82
Gygès 22, 72, 72 n. 7

Hadès 25, 36, 37 n. 1
Héra 5 sq.
Héraclès, Hercule 76, 79
Hestia 4, 5 n. 7, 6, 11
homme-microcosmos 29 n. 3 et 4, 35, 42 n. 1
hommes brûlants 77

Idées, doctrine des 10, 11 n. 1, 51 sq., 53
Iran, Iraniens, iranien (v. aussi Zoroastre, zoroastrisme) 1 sqq., 21 sqq., 32 sq., 36 sq., 42 sqq., 48 sqq., 58 n. 1, 59 sqq., 63, 66, 71 sqq., 82
'Ιρικεπαῖγος, v. Eriképaios

kudurru 14

Lachésis 78, 80 n. 5

μαγεία 23 n. 2
magnus annus 55 sqq.
Μάγοι, Mages 21 sqq. 25, 66, 75
Maguséens 21, 27, 75
métempsycose 53, 75, 80, 83
Mithridate, admirateur de Platon 16 n. 6
Μοῖραι, Moirai 71, 78, 80 sq.

Nécessité, la, v. 'Ανάγκη
nombres significatifs 4 sq., 29 n. 1 et 4, 49 sqq., 55 sqq.

œuf cosmique 33 n. 1
Œnopidès 13 n. 6, 15 n. 1
'Ωρομάσδης, v. Ahoura-Mazda
orphisme, orphique 32 sq., 75
Ostanès 45, 76

Pamphylie, Pamphylien 72
Phanès 32
planètes 53 sqq., 66 sqq.
Pythagore 13 n. 6, 75
Pythagoriciens, pythagoricien 18, 63, 70, 75, 80, 83

résurrection d'un mort 75

Šamiram, Sémiramis 72 n. 7
Socrate 45

Tabula Bianchini 6, 15 n. 1
Talos 77
tutela 5 sq., 13

Zarathoustra, v. Zoroastre
Zervan, zervanisme, zervaniste 33, 34 n. 1, 52 n. 2, 62 n. 1
Zeus 4 sqq., 25, 36 sq.
zodiaque 4, 13 sqq.
Zoroastre 1, 21 sqq., 23 n. 2, 27, 36 sq., 45, 59, 79, 83
zoroastrisme (v. aussi: Iran etc., et Zoroastre) 21 sqq., 25 sq., 62 sq., 66, 79